Ahmet Yaşar Ocak

Türkler, Türkiye ve İslâm

Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri

iletişim

AHMET YAŞAR OCAK • **Türkler, Türkiye ve İslâm**

AHMET YAŞAR OCAK lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde tamamladıktan sonra Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yüksek lisans ve Strasbourg Üniversitesi Türkoloji Bölümü'nde doktora yaptı. Halen Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olan Ocak, özellikle heterodoks İslâm'a dair çalışmaları ile tanınıyor. Ocak'ın 1980'den bu yana yayımlanan eserlerinin arasında *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980; *Veysel Karani ve Üveysilik*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982; *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, TKAE. Yayınları, Ankara, 1985 (1990, 1999); *Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menka-bevî Tarihi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985 (1995); *Türk Folklorunda Kesikbaş Kültü*, TKAE. Yayınları, Ankara, 1989; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK. Yayınları, Ankara, 1992 (1999); *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998; *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İletişim Yayınları, 1999); *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, 2000; *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destânî Öncüsü*, TTK. Yayınları, Ankara, 2003; *İslam İnançlarında Hz. Ali*, TTK. Yayınları, Ankara, 2005; *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, TTK. Yayınları, Ankara, 2005; *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008; *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, Timaş Yayınları, 2010; *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2001; *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011; *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.

İletişim Yayınları 549 • Araştırma İnceleme Dizisi 88
ISBN-13: 178-975-470-732-8

1-12. BASKI 1999-2012, İstanbul
13. BASKI 2013, İstanbul

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK RESMİ Osman Hamdi Bey, "Kur'an Tilâveti", tarihsiz
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Sait Kızılırmak
DİZİN M. Cemalettin Yılmaz
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

AHMET YAŞAR OCAK

Türkler, Türkiye ve İslâm

Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri



İÇİNDEKİLER

Sunuş

Tanzimat'tan ve özellikle cumhuriyetin ilanından bu günlere kadar Türkiye'nin siyasi, hukuki, toplumsal ve kültürel alanlarında İslâm'ın rolü meselesi, hep ateşli tartışmaların, hatta çatışmaların konusu olagelmiş ve olmaya devam etmektedir. Uzun bir tarihsel süreç içerisinde Türk toplumlarının çoğunluğunun ve bu arada Türkiye toplumunun toplumsal ve kültürel hayatında en temel rollerden birini oynamış olması bakımından İslâm'ın yerinin tartışılmaz olduğuna şüphe yoktur. Bunu söylemiş olmak bir inancı değil, tarihsel ve sosyolojik bir gerçeği dile getirmektir.

Türkiye tarihinde Batılılaşma –veya elit kesimlerin diliyle "çağdaşlaşma"– hareketleriyle beraber, İslâm'ın devlet ve yönetici elit kesiminde bir problem haline gelmeye başladığı bilinmeyen bir şey değildir. Nitekim bugün de çoğu kimsenin kafasında yine problem olmaya devam etmektedir. Bir toplumun, bir milletin ve ülkenin bin yıldan fazla zamandır temel bir gerçeği olan İslâm neden bir problem haline gelmiştir? Türkiye'de bugün devlet ve siyaset çevreleri başta olmak üzere, aydınları, medyası, üniversiteleri ile, İs-

lâm söz konusu olduğunda neden tartışmalar ateşlenmekte, karşılıklı ithamlar ileri sürülmektedir?

İşte bu mühim bir sorudur ve cevabı da çok kolay değildir. Bu cevabı bugüne kadar her kesim kendi açısından vermeye çalışmıştır, ama görüldüğü gibi tartışmaların sağlıklı bir zemine oturmayı başarabildiği henüz söylenemez. Bu sorunun cevabının anahtarı bizce, Türkiye'nin Batılılaşma sürecinin analizinde gizlidir. Bu meselenin hem Batılılaşmacıları, hem de Batılılaşmaya karşı olanları, yani İslâmcıları ilgilendiren iki yanı vardır ve bu yanlar tarafların ideolojik yapılarıyla ilgilidir. Ne yazık ki Türkiye tarihçiliğinde Batılılaşma sürecinin ideolojik boyutu üzerinde çok fazla durulmamış, bu sürecin siyasal, felsefî, sosyolojik ve psikolojik analizleri henüz tam olarak yapılamamış, daha ziyade Batılılaşma politikası ve hareketleri ele alınmış, bu da genellikle Batılılaşmacı perspektiften açıklanmaya çalışılmıştır. Batılılaşmaya karşı olanlar da Batılılaşma meselesine dünyanın, İslâm dünyasının ve Türkiye'nin siyasal ve toplumsal gerçeklerini göz önüne alan geniş bir açıdan değil, sadece ve sadece İslâmî inanç açısından yaklaşmışlar, bu sebeple de tepkisel analizler ortaya koymaktan öteye gidememişlerdir. Ama ortada olan bir şey de vardır: Genel tutumları itibariyle Tanzimat'tan beri Batılılaşmacılar –her zaman açıkça söylenmese de– İslâm'ı hep geriliğin, ilkelliğin sorumlusu olarak görmüşler ve Türkiye'yi çağdaşlaştırmak için onu siyasal, hukuki, toplumsal ve hattâ kültürel alanın dışında tutmanın gerekliliğine inanmışlardır, Karşı olanlar ise buna şiddetle karşı koymuşlardır. İşte çatışma da buradan kopmuştur ve tarafların bu tutumları devam ettiği için bu çatışma zaman zaman alevlenerek sürüp gitmektedir.

Türkiye'de cumhuriyetin başından beri söz konusu çatışma aşağı yukarı her alana yansımış, siyaset tarihinde partilerin iki karşıt blok halinde oluşmalarına yol açmış, mesela

bizzat Kemalist ideolojinin partisi olan CHP'nin karşısına bir zamanlar DP'yi, bir zamanlar AP'yi, daha sonra ise İslâmî bir söylemi politikasının bütünüyle temeli yapan MNP'yi, MSP'yi ve arkasından RP'yi, onun peşinden de FP gibi partileri çıkarmıştır. Eğitim hayatında da aynı ikili yapılanmaya sebebiyet vermiş, laik eğitim yapan devlet liselerinin yanına, bir süre sonra halktan gelen yoğun talepler karşısında, hem laik hem de İslâmî eğitimin bir arada verildiği İmam-Hatip Okulları konulmak zorunda kalınmıştır. Neden siyasal arenada MNP, MSP, RP ve FP gibi bir partinin ortaya çıktığını kimsenin sormadığı gibi, neden başlangıçta meslek okulları olarak açılan bu okulların meslek okulları olmaktan çıktığı sorusunu da kimse sormamıştır; onun yerine, bunların cumhuriyet ve devrimler için, laiklik için tehlike oluşturduğu varsayımıyla, bu sorular, "laikliğin elden gitmesi", "devrimlerden ödün vermek", "şeriatı, irticaı hortlatmak" gibi, ucuz ve basitçi komplo teorileriyle cevaplandırılagelmiştir.

Oysa, Türkiye'de eğer adı geçen parti gibi İslâmî söyleme dayalı bir parti çıkıyor ve önemli bir rey tabanını arkasına alabiliyorsa, veya İmam-Hatip Okulları belirtilen değişime uğruyorsa, bunun çok mühim bir sosyolojik olgunun, yani yönetici elitin kamusal alanın dışına çıkardığı İslâm'ın, bu alanları tekrar doldurmak üzere halk tarafından tekrar devreye sokulmak istenmesinin sonucu olup olmadığını düşünmek gerekirdi. Devlet yetmiş beş yıldır bu probleme bir türlü sosyolojik, bilimsel açıdan bakamamakta, bu probleme bilimsel olarak yaklaşması gereken akademik çevreler dahi polisiye ve ideolojik açıdan yaklaşmakta ısrarını sürdürmektedir. Sonuçta, halk kesimlerinin İslâmî taleplerine –ister samimi olarak, ister din istismarı şeklinde olsun– olumlu yaklaşan partiler, zaman zaman askeri müdahalelere maruz bırakılarak siyasi hayatın dışına çıkarılmış, İmam-Hatip Okulları da tasfiye edilmiştir.

İşte bütün bu görüntüler Türkiye'de İslâm'ın hâlâ bir problem olmaya devam ettiğini göstermekte ve bu yüzden çeşitli ortamlarda sık sık irtica perspektifli İslâm tartışmaları yapılmaktadır. Bugün Türkiye'de yaşayan herkes, bu tartışmaların uzun zamandır bilimsel yaklaşımların ışığından çok ideolojik çatışmaların çıkardığı toz bulutları altında yapıldığını rahatlıkla görebilir. Sonuçta halkın kafası karışmakta ve ona açık bir ufuk sunulamamaktadır.

* * *

Bu küçük ciltte, daha önce *Türk Sufiliğine Bakışlar* (İletişim 1996) adıyla yayımlanmış yazıların bir anlamda devamı niteliğinde tam on adet yazı yer almaktadır. Bu yazılar, daha önce yayımlanmamış iki makale ile, çeşitli yerlerde yayımlanmış diğer makaleler ve bildiri metinlerinden oluşmaktadır. Bu defakilerin ortak konusu, yukarıda açıklamaya çalıştığımız çerçeve dahilinde Türkiye ve İslâm'dır. Bu yazılarda, başlangıcından günümüze kadar Türk tarihinde İslâm'ın görüntüleniş biçimleri üzerinde durulmakta, Osmanlı ve özellikle cumhuriyet döneminde İslâm'ın konumu, devletin, elit kesimlerin İslâm'a bakışları ele alınmakta, son birkaç yazıda da münhasıran son yıllarda medyada ve kamuoyunda hararetli bir şekilde sürdürülüp götürülen İslâm tartışmaları üzerinde bazı düşünceler, bakış açıları, yorumlar ve eleştiriler dile getirilmektedir. Bunların ciddiyetle tartışılmasında yarar görüyoruz.

Söz konusu makaleler buraya alınırken, gerek biçim, üslup, gerekse muhteva açısından yeniden bir "gözden geçirme" işlemine tâbi tutulmuşlardır. Dolayısıyla ilk yayımlandıkları biçimlerinden biraz farklılaştıklarını söyleyebiliriz. Ama bu farklılaşma, ileri sürdükleri fikirler ve görüşlerin değiştiği anlamına olmayıp, daha çok bir üslup düzeltilmesi olarak anlaşılmalıdır.

Okunduğu zaman görüleceği gibi, bu makalelerin özellikle vurgulamak istedikleri ortak nokta şudur: Yıllardan beri o kadar tartışılmasına rağmen, bir türlü bilimsel bir platforma oturtulamadığı için, cumhuriyetin ilanından şu kadar yıl sonra bile, İslâm tartışmaları hâlâ ideolojik deformasyondan kurtarılamamıştır. Bu sebeple bu tartışmalar Türkiye'ye çok zaman kaybettirmiş ve çeşitli toplumsal kesimler arasında giderek kapanmak yerine, giderek açılan bir mesafe yaratarak, kısaca toplumsal uzlaşmayı zorlaştırıcı bir aşamaya gelmiştir. Bu itibarla bugün bütün kesimlere düşen, artık bu gerçeği görmek, inanç boyutunu kişilerin kendine bırakmakla beraber, İslâm'ın Türkiye'nin siyasal, toplumsal ve kültürel yapısındaki yerinin, her türlü ideolojik bulaşık ve önyargıdan kurtarılarak inanan inanmayan herkesçe doğru teşhis edilip doğru bilinmesini ve kabul edilmesini sağlamaya çalışmaktır. Bu sağlandığı takdirde bu ülkede uzun zamandır sürüp giden devlet ve toplum, elit tabaka ve halk arasındaki sürtüşme noktalarından biri kalkacak, Türkiye'nin başını ağrıtan önemli bir problemin çözümüne doğru ciddi bir adım atılmış olacaktır.

AHMET YAŞAR OCAK

Tarih Boyunca Türkler ve Dinler (Problematik bir yaklaşım)*

1. Giriş

İnsanlık tarihiyle eşzamanlı olan din duygusunun, toplumların hayatında çok önemli bir yer işgal ettiği ve kültürün yaratılmasında rol oynayan faktörlerin başında geldiği, Durkheim sosyolojisinin XIX. yüzyılda ileri sürdüğü ve o zamandan beri çoğunlukla kabul gören bir vakıadır. Aynı yüzyılda ünlü Alman düşünürü Karl Marx'ın, ekonominin toplumlarda altyapıyı teşkil eden temel faktör olup, din başta olmak üzere üstyapıyı oluşturan bütün kurumların onun tarafından belirlendiğine dair ünlü teorisine karşılık, XX. yüzyılın başlarında bir başka Alman düşünürü Max Weber, dinin, toplumsal yapının, kültürün ve özellikle ekonominin belirleyicisi olabileceğini gösterdi.[1] Bugün, bu büyük fikir

(*) Bu yazı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu'nca Ankara'da, 5-9 Eylül 1994 tarihlerinde düzenlenen *Türk Dünyası Tarih Araştırmaları Kongresi*'ne sunulan bildirinin yeniden düzenlenmiş şeklidir.

1 Bkz. Max Weber, *Die Protestantische Ethnik und der Geist des Kapitalizmus*, 1972 (Türkçe çevirisi: *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev: Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985).

adamlarının düşünce ürünü olan her iki teorinin de aslında aynı gerçeğin birer yanını ifade ettiklerini söyleyebiliriz.

Günümüzün ilerlemiş tarih araştırmaları, toplumsal ve ekonomik yapının dinleri yaratmadığını, ama kitlelerin dini inanç ve telakkilerini geniş ölçüde yönlendirebileceğini gösterdiği gibi, dini inanç ve telakkilerin de kitlelerin toplumsal, ekonomik ve kültürel hayatlarını çok derinden etkileyebileceğini göstermiştir. Biz burada işte böyle bir perspektiften Türk tarihi içinde Türk toplumlarının sosyal ve kültürel yapılarında dinlerin ve özellikle İslâmiyet'in yeri meselesini tarihsel-sosyolojik bir bakış açısıyla gündeme getirmek istiyoruz.

2. Konunun mahiyeti

Türklerin Orta Asya coğrafyasında var oldukları zamanlardan beri, yaşadıkları çeşitli bölgelerde çok değişik dinlere inandıklarını, hattâ zaman ve mekân içinde birtakım faktörlerin etkisiyle sık sık din değiştirdiklerini, bu değişikliklerin onların toplumsal ve kültürel hayatlarında çok önemli izler bıraktığını biliyoruz. Bu izler, bazen öyle etkili ve güçlü olmaktaydı ki, yeni kabul edilen bir din dahi bunları silememekte, en azından kendi kalıpları içinde yaşamasına müsaade etmek zorunda kalmaktaydı. Bu çok açık tarihi ve sosyolojik vakıa, İslâm'dan önceki dinlere geçişte de, İslâm'a geçişte de aynen böyle cereyan etmiştir. İşte bu temel vakıanın, çeşitli dinlerin Türkler arasında ne gibi biçimler aldığı konusunun anlaşılmasında mutlaka göz önünde bulundurulması gerekir.

Türk tarihinin nasıl bir sistematik dahilinde ele alınıp incelenmesi ve kavranması sözkonusu olduğu zaman, bu tarihin sosyal ve kültürel boyutunun, bunun içinde de muhtelif dinlerin ve münhasıran aktüel değeri itibariyle İslâmiyet'in

çok ciddi bir önem arzettiği herhalde hiçbir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak kadar ortadadır. Bu çerçevede ele alındığı zaman, *Türkler ve dinler* konusunun önümüze koyduğu pek çok problemle karşı karşıya bulunduğumuzu görürüz.

Bu problemlerin, bize göre başlıca üç ana boyutu vardır:

A- *Tarih boyutu*, yani Türkler arasında mevcut olmuş olan çeşitli dinlerin onlar arasına nasıl girdiği, yayıldığı ve sonraki yüzyıllarda aldığı biçim ve görünümler,

B- *Kültürel etki boyutu*, yani bu çeşitli dinlerin onları kabul eden muhtelif Türk topluluklarının sosyal, ekonomik ve kültürel yapıları, hayatları üzerinde tarihsel süreç içinde bıraktığı izler ve bu yapılarda meydana getirdiği değişimler.

C- *Aktüel boyutu*, yani bu dinlerin ve etkilerinin kendilerine mensup Türk toplumlarında halihazırdaki durumları, geçirdikleri değişimler vs.

A- Tarih boyutunun ihtiva ettiği problemler üç ana grupta toplanabilir:

1) *En eski ve orijinal din meselesi grubu:* Türklerin tarihçe malûm olan en eski dinleri hangisi veya hangileridir? Kendilerine has orijinal bir dinleri olmuş mudur? Oldu ise bu hangisidir? Türklerin orijinal dinleri, yakın zamanlara kadar sanıldığı gibi Şamanizm midir? Yoksa yine yakın zamanlarda iddia edildiği gibi tek Tanrılı bir din (Gök Tanrı dini?), yahut başka inançlar var mıdır?

2) *Türkler arasında yayılan dinler meselesi grubu:* Çeşitli Türk zümreleri arasına dışarıdan giren dinler hangileridir? Başka bir deyişle, bu zümrelerin değişik mekân ve zamanlarda sonradan kabul ettikleri dinler hangileridir? Bunların Türk zümreleri içinde yayılış ve benimseniş yolları, dereceleri nelerdir? Türkler arasında hangi biçimleri almışlar, ne gibi değişimlere uğramışlardır?

3) *Türkler ve İslâmiyet meselesi grubu:* Gerek yaklaşık bin yıllık bir geçmiş, gerekse günümüz itibariyle hem Türkiye

hem de Türkiye dışı Türk toplumlarının en önemli meselelerinden olması bakımından bizce en fazla üzerinde durulması ve tartışılması icap eden problemler grubu, bu gruptur. Türkler İslâmiyet'le hangi şartlarda ve nasıl karşılaşmışlardır? Onu tanıma imkânları nasıl gerçekleşmiş, İslâmiyet'e geçiş süreci nasıl başlamış ve ne gibi görünümler altında cereyan etmiştir? İslâmiyet hangi vasıtaları kullanarak yayılabilmiş ve hepsinden önemlisi, çeşitli Türk zümrelerinin sosyo-ekonomik ve kültürel ortamlarında ne gibi biçim ve yapılar kazanmıştır? Tarihsel süreç içinde oluşan bir *Türk Müslümanlığı* vakıasından bahsedilebilir mi? Edilebilirse bu Türk Müslümanlığının genel karakteristikleri nelerdir? Bu Türk Müslümanlığı bir halk dini olarak vasıflandırılabilir mi? İslâm'ın Türkler arasında aldığı biçimler nelerdir? Bu biçimler tarihsel süreç içinde nasıl, hangi şartlarda ve hangi faktörlerin etkisiyle oluşmuştur? Bu probleme nasıl yaklaşılmalıdır?

B- Kültürel etkiler boyutuyla ilgili problemleri ise şu kategorilere ayırabiliriz:

1) Dinlerin ve özellikle İslâmiyet'in, geçmişten bugüne Türk devlet, hâkimiyet ve siyaset anlayışındaki etkileri,

2) Toplumsal ve hukuki yapıya etkileri,

3) Ekonomik hayattaki etkileri,

4) Bilim ve düşünce hayatına etkileri,

5) Dil ve edebiyata olan etkileri,

6) San'at anlayışına ve faaliyetlerine etkileri,

7) Folklor alanına etkileri.

C- Aktüel boyutla ilgili olarak ise, bilhassa Türkler ve İslâmiyet meselesinin aktüel değer arzeden çok önemli problemlerine dikkat çekmek lazımdır, ki bunların başında, –tabiî ki diğer İslâm ülkelerindeki gelişmelerle bağlantılı olarak ele alınması gereken– çeşitli sûfî tarikatlar ve İslâmî cereyanlar, bunlara bağlı olarak zümreleşmeler ve cemaatleşmeler

meselesi gelir. Bugün için büyük bir önem arzeden bu mesele, gerek Türkiye dışı, gerekse Türkiye Türkleri için gelecekte de hiç şüphesiz karşımıza çıkacak olan bir meseledir.

3. Durumun tespiti

İşte zikredilen bu tarih, kültürel etki ve aktüel boyutlarıyla ilgili, belirtilen grup ve kategorilerde topladığımız bu problemlerin hemen hemen hiçbirisi, Fuad Köprülü hariç, günümüze kadar Türkiye'deki tarih yazıcılığının hiçbir zaman ana meşguliyet alanlarından biri olmamıştır. Bu böyle olduğu gibi, Batı tarihçiliği de bugüne kadar bunlarla pek ciddi bir biçimde ve doğrudan doğruya meşgul olmuş sayılamaz. Nitekim Batı dillerinde Türklerin dinleri konusuna tahsis edilmiş monografilerin, yalnızca birtakım makalelerden ibaret ve oldukça az sayıda olması, kitap olarak –Şamanizm ve Budizm'e tahsis edilmiş birkaç tanesi istisna edilirse– bugüne kadar yalnızca bir iki eserden ibaret bulunduğu görülür.[2] Bu mesele üzerinde eski Sovyetlerde yapılan yayınlar ise yine genellikle monografik çalışmalardan ibaret olup bilindiği üzere belli bir ideolojik yaklaşımı sergilemektedirler. Türk tarihçilerinin çoğu, özellikle günümüz araştırıcıları bunları eleştirecek durumda olmadıkları gibi, bunlardan çoğu zaman istifade edecek durumda da değillerdir.[3] Bizzat Türki

---

2 Msl. bkz. Uno Harva, *Les Représentations Religieuses des Peuples Altaïques*, Paris 1955 (Bu eserin Almanca orijinali Helsinki'de 1932'de basılmıştır); Jean-Paul Roux, *La Religion des Turcs et des Mongols*, Payot, Paris 1984, (Türkçesi: *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, bibliyografya ilavesiyle çev: Aykut Kazancıgil, İşaret Yay., İstanbul 1994).

3 İlâhiyat fakültelerindeki bazı yeni denemeler *istisna edilirse*, Dinler Tarihi alanında bugüne kadar pek bir varlık gösterememiş Türkiye tarihçiliğinin, Türkler arasındaki dinlerin tarihi alanına artık çok ciddi bir biçimde girmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Mevcut yetersizliğin, Orta Asya tarihi konusundaki yetersizlikle sıkı bağlantısı olduğu ortadadır. Türkiye tarihçiliği, Osmanlı tarihi alanında ortaya koyduğu oldukça ileri seviyeyi, dünya tarihi şöyle dursun, Türk tarihinin

cumhuriyetlerinde bu alanda ne gibi çalışmaların yapıldığını, bunların bilimsel kalite ve ciddiyetini ise pek fazla bilmiyoruz. Bu da Türk tarihçiliği için apayrı bir meseledir.

Türk dünyası tarih araştırmaları çerçevesinde Türk dinler tarihi sözkonusu olduğunda, gerçekçi bir gözle Türkiye Türk tarihçiliğinin bu açıdan ne durumda bulunduğuna kısa bir göz atmak, yararlı olmaktan öte zorunludur. Burada sorulması icap eden temel soru şu olabilir: Türkiye Türk tarihçiliği bugünkü yapısı ve kapasitesi itibariyle, gerek nitelik, gerekse nicelik bakımından yukarıda sıralanan problemleri yeterince çözebilecek durumda mıdır?

Üzülerek belirtelim ki, bu sorunun cevabı bize göre pek müspet olmayacaktır. Çünkü Türkiye Türk tarihçiliği, bu alanda uzmanlaşmış, iyi yetişmiş bilim adamı ve araştırmacı kadrosundan halen büyük çapta yoksun bulunduğundan, bunun tabiî sonucu olarak gerekli mesaiyi üretebilecek tecrübe ve söz konusu problemleri yeterince tahlil edebilecek donanım ve birikimden halen yoksundur. Gerçekçi olmak icap ederse, bugün Türkiye üniversitelerinde tarih bölümleri bu alandan tamamiyle uzak bir durumda olduklarından, dinler tarihçiliği yalnızca ilâhiyat fakültelerince yürütülmektedir. Buralarda ise, sosyal tarih perspektifi ile ilişkilendirilmiş bir Türk dinler tarihi anlayışıyla yapılmış araştırmaların sayısı şimdilik parmakla sayılacak kadar azdır ve tabii ki yetersizdir. Buralardaki araştırmacılar esas itibariyle genel dinler tarihi ile uğraşmaktadırlar. Türkiyat enstitüleri ise, Fuad Köprülü'nün yerleştirmeye çalıştığı, asıl izlenmesi gereken yolu çoktan bırakmış olup, yalnızca folklor, dil ve edebiyat araştırma kurumları veya sadece aktüel problemlere yönelik uluslararası ilişkiler enstitüleri gibi çalışmaktadırlar. Bu kısa ve kaba tespit gösteriyor ki, Türk akademik çevrelerinde,

---

diğer alanlarında da gösterememiştir. Kaldı ki, Osmanlı tarihinin altyapısı demek olan Selçuklu tarihçiliği bile bugün neredeyse ortadan kalkmış gibidir.

Türkler ve dinler konusu gibi çok ciddi ve önemli bir meseleyi dünya standartlarına uygun bir kalitede araştırabilecek ve yüksek bilimsel nitelikli eserler ortaya koyabilecek hiçbir altyapı ve kurumlaşma yoktur. Türkiye'nin en köklü –teorik olarak üniversite dışı, ama bütün mensupları üniversitelerde çalışan– tarih araştırma kurumu olan Türk Tarih Kurumu bünyesinde de böyle bir birim henüz yoktur; lüzumuna inanıldığını gösteren bir belirti de ortalarda görülmemektedir.

4. Teklifler

Bizim ilk teklifimiz, Türk tarihinde dinler vakıasını nasıl bir yaklaşımla ele almak gerektiği konusunda olacaktır. Kanaatimizce Türk dinler tarihi, bugüne kadar Türkiye'de yapıldığı gibi, o dinleri kabul edip yaşatan sosyal tabanla ilgili analizlere yer vermeden, kısaca sosyal yapıdan soyutlanmış *bir biçimde*, yalnızca inançlar ve ritüeller temelinde değil, kesinlikle sosyal yapı temelinde, onunla sıkı sıkıya bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Bu, hem Türklerin İslâm öncesi dinleri, hem de İslâm için söz konusu olmalıdır. Aksi halde Türk toplumlarının sosyal yapıları ile bağlantısı kurulamayan bir dinler tarihinin fazla işe yaramayacağı ve Türk toplumlarının tarihsel süreç içindeki gelişim ve değişimlerini açıklamaya yardımcı olamayacağı muhakkaktır. Dolayısıyla Türkiye'de dinler tarihi araştırmacılarımn bu perspektifi daima en yakın yardımcıları olarak görmeleri kaçınılmazdır.

İkinci olarak, Türkiye'deki ideolojik kamplaşmalar sebebiyle Türk dinler tarihi konusunda bugüne kadar üretilmiş ve maalesef çeşitli kesimlerde, hattâ bilim çevrelerinde dahi yerleşmiş yanlış tezlerin bir an önce tashihi yoluna gidilmelidir. Bunlar nelerdir?

Bu tezlerin birincisi, Türklerin en eski ve orijinal dinleriyle ilgilidir. Bir defa, Türklerin en eski ve orijinal dinleri-

nin Şamanizm olduğu konusundaki eski tez ile, buna tepki olarak doğan, Türklerin İslâm'ı kabul etmeden önce de tek Tanrılı dine mensup bulundukları şeklindeki tezin, yeniden gözden geçirilerek çok ciddi eleştirilerinin yapılması bizce kaçınılmazdır. Çünkü bu tezler bilimsel gerçeklere uymadığı gibi, gerek kamuoyunda, gerekse eğitim çevrelerinde hâlâ gerçek tabanına oturmamış bir yaklaşımın ve yanlış fikirlerin, spekülasyonların üretilmesine yol açan bir bakış açısının yerleşmesine sebep olmuştur. Nitekim bunları ortadan kaldırabilmek de epeyce zor olmaktadır. O halde Türklerin en eski dinlerinin ne olduğu meselesini tatminkâr bir şekilde ilmî sonuca bağlamak gerekmektedir.

İkinci yanlış tez ise, Türklerin İslâm'ı kabulü ile ilgili, halen resmiyette olan tezdir. Buna göre Türkler, kalabalık kitleler halinde, topyekûn ve kısa bir zaman içinde, problemsiz olarak bu dini benimsemişlerdir. Çünkü zaten daha önce de tek Tanrı'ya inanmaktaydılar. İslâm'ın yüksek esaslarını hemen kavramışlar, bu sebeple de büyük çapta Sünni anlayışı tercih etmişlerdir. Sünnilik dışı cereyanlar ise sonradan bölmek amacıyla Türkler arasına sokulmuş sapık inançlardır.

Bugün bilimsel araştırmalar bu tezleri ciddi bir biçimde sarsacak verileri önümüze koyabilmektedir. Oysa modern Türk tarih araştırıcılığına bakıldığı zaman, Türklerin İslâm'a geçişi gibi, hem Türk, hem de dünya tarihinin çok önemli bu dönüm noktasının, birkaç denemenin dışında hiçbir kapsamlı ve ciddi araştırmaya konu olmaması, çok şaşırtıcı görünüyor. Bu, pratikte de Türkiye'de gerek entelektüel, gerekse popüler çevrelerde İslâm hakkında ne kadar zayıf ve yetersiz bir bilgilenmenin bulunduğunu açık seçik olarak ortaya koyuyor. Türkiye'de İslâm'a karşı çevreler kadar Müslüman çevrelerin de –sınırlı kesimler hariç– bu konuda birbirlerinden fazla farklı olmadıkları görülüyor. Bu demektir ki, Türk tarihçiliği, sonuçları günümüze ula-

şan ve çok çeşitli yönlerden ele alınması gereken bu fevkalade mühim meseleyi hâlâ sathî bilgilerle geçiştirmektedir.

Söz konusu yanlış tezlerin mühim bir kısmı da, işte tam bu noktada, İslâmî dönem Türk tarihinde Türkler arasındaki Sünnilik dışı cereyanlarla alâkalıdır. Nitekim daha yakın zamanlara kadar gerek Türk tarih araştırmacılığında, gerekse eğitiminde kesinlikle bahsi edilmemesi gereken, üstü kapatılması tercih olunan bu konu, 1990'lara doğru ağırlıklı olarak belli sebeplerle Türkiye'nin gündemine girdiğinde, çok çeşitli ve tamamiyle bilim dışı tepkiler ortaya kondu. Ortaya çıkan manzara, –Sünnilik dışı çevreler de dahil– en büyüğünden en küçüğüne bütün siyaset çevreleri başta olmak üzere, Türkiye'de toplumun bütün kesimlerinin bu konuda inanılmaz bir biçimde sağlıklı bir bilgi temelinden neredeyse bütünüyle yoksun bulunduğunu gösteriyordu.

İşte şuraya kadar genel hatlarıyla dile getirmeye çalıştığımız meseleler –unuttuklarımız dahil–, ne kadar ciddi ve çok boyutlu problemlerle karşı karşıya bulunulduğunu, bunların açıklığa kavuşturulması için çok yorucu ve ciddi bir mesai sarfedilmesi lazım geldiğini bir ölçüde de olsa gösterebilmektedir. O halde atılması gereken ilk adım, bu eksikliğin telafisi yönünde olmak durumundadır. Çok zor bir formasyon isteyen bu alana, Türkiye Türk tarihçiliği en kısa zamanda çok ciddi bir biçimde eğilmek zorundadır. Ayrıca, Türk sosyal ve kültürel yapısıyla alâkalı pek çok mesele, bu disiplinin yeterince gelişmiş seviyeye ulaşmasıyla ancak aydınlanabilecektir. Bu sözümüzle, iyi bir dinler tarihi bilgisine sahip olmadan Türk sosyal tarihinin de yeterince anlaşılamayacağını ve aydınlatılamayacağını söylemek istiyoruz. Bu seviye ise Batı'da yapılmış araştırmalar aracılığıyla değil, onlardan da yararlanarak, ama asıl doğrudan doğruya birinci elden kaynaklardan yola çıkarak yerinde yapılan gözlemlerle takviye etmek suretiyle Türk din tarihi-

ni inceleyip ortaya koyabilecek bilim adamlarının yetiştirilmesi ile tutturulabilir. Fikrimizce bu mesainin hemen başlatılması gerekir.

İşin bu noktasında, Türkiye ve Türki cumhuriyetleri olarak üniversitelerin tarih bölümlerine ve Türkiye olarak Türk Tarih Kurumu'na çok büyük sorumluluk düşmektedir. Bizce Türk Tarih Kurumu bu mesainin politikasını, programını ve sistematiğini tespit konusuna yönelerek gerekli organizasyona gitmelidir. Buna paralel olarak da, Türki cumhuriyetlerindeki uzman bilim adamları ile, ilgili akademik kuruluşlarla nasıl bir işbirliğine gidilebileceğinin yollarını aramalıdır. Bizim şahsi teklifimiz, Türk Tarih Kurumu'nun, kendi bünyesinde münhasıran bu mesele ile uğraşacak bir merkez oluşturmasıdır. Bu bir ilk adım olacaktır. Bu merkezin nasıl olacağı, organizasyonu, çalışma biçimi vs. tamamen ayrı bir konudur ve burada sözkonusu edilmeyecektir. Biz böyle bir teklifin pek çok itiraz ile karşılaşacağını biliyoruz. Bunların tartışılması gerektiğine de inanıyoruz.

Tarihsel Süreç İçinde Türklerin İslâm Yorumu[1] (Tarih Boyunca Türkler ve İslâm Problemine Genel Bir Bakış Denemesi)

"Türkler, Arap ve İranlıların hiç yapmadıkları bir şeyi yaparak millî kimliklerini İslâm'a gömdüler... Türklerin İslâm'a sadakatlerinin gerçekliği ve ciddiliği başka hiçbir halkta görülmez. Bu nedenle hanedanlarının korumasında büyük bir Sünni canlanmasının ortaya çıkıp yayılmasına hiç şaşmamak gerekir."

Bernard Lewis, *Ortadoğu*

1. Giriş

Bugün dünya, orta zamanların en gelişmiş medeniyetlerinden birinin müflis vârisi konumundaki bir İslâm âlemini bağrında taşıyor. Bu İslâm âlemi, yeniçağların başından beri sürekli gelişen ve değişen, "muharref bir din"in mensubu Batı'nın her alanda elde ettiği üstünlük karşısında, "hak din"in mü'mini olduğuna ve parlak geçmişinin yüceliğine yürekten inanmış, ama –sebebini henüz tam kavrayamadığı– "geri kalmışlığı"nın kompleksini, biraz acıyla, biraz gizli bir kıskançlıkla, biraz da, günün birinde yeniden parlak bir geleceğe kavuşacağı ümidiyle karışık yaşamaktadır. Bu dünyanın bir parçası da, yaklaşık X. yüzyıldan beri büyük çoğunluğuyla Türklerdir. Doğusuyla batısıyla Türk dünyası bugün bin küsur yıl önce kabul ettiği İslâm'ı ve böylece bir parçası olduğu İslâm dünyasını ve kültürünü yeniden ciddî

1 Bu yazı, kitabın bundan önceki baskılarında yer alan aynı başlıklı yazının güncelleştirilmiş versiyonudur.

bir değerlendirmeye tâbi tutma noktasında tarihin dayatmasıyla karşı karşıya gelmiş bulunuyor.

Yaklaşık XVI. yüzyıldan beri birbirine karşı üstünlük sağlamak için verdiği mücadelelerle zayıf düşerek Rus hâkimiyetinin altına giren ve yüzyıllar boyu bir daha da çıkamayan, üstelik Ekim 1917 ihtilâlinden sonra, Marksist rejimin boyunduruğu altında İslâmî geçmişiyle ve kültürüyle önemli ölçüde bağları kopartılmış bulunan Doğu Türk dünyası, yani Asya Türkleri, bugün bu bağları yeniden tesis ve geçmişlerini yeniden keşfetme çabası içine girmiş görünüyorlar.

XI. yüzyılda Selçuklularla Anadolu'ya girerek peyderpey Bizans'ın hâkimiyetine son verip, XIV. yüzyılda Osmanlı hânedanı yönetimine geçerek XV. yüzyıl ortalarından itibaren Batı Türk dünyasının en büyük parçasını teşkil eden Türkiye Türkleri ise, İslâm'ın ve İslâm dünyasının Hıristiyan dünya karşısındaki "müdafii ve hâmisi" olarak yüzyıllar boyu bu dünya ile savaştılar. Böylece yaklaşık XVII. yüzyıla kadar, kendilerinden emin bir şekilde geldiler. Bu yüzyıldan itibaren, o zamana kadar hep üstün geldikleri ve küçümsedikleri bu "diyar-ı küfr"ün karşısında ilk yenilgilerin acısını tatmaya ve sarsılmaya başladılar. XVII. ve XVIII. yüzyıllar ise, onların bu "diyar-ı küfr"ün artık eski "diyar-ı küfr" olmadığını farketmeye ve kendilerinde bir şeylerin yolunda gitmediğini anlamaya başladıkları bir dönem oldu. Bu farkediş, XIX. yüzyılda hiç beklenmedik bir biçimde sonuçlandı: Kendilerine ve kurdukları düzene olan güvenleri sarsıldı; Batı'nın üstün yanlarını taklit etmek, önce ordusunu, sonra idarî yapısını, daha sonra da eğitim sistemini belli ölçüde ona benzetmekle yeniden güç kazanacaklarına inanmaya eğilim gösterdiler. Bütün bunlara rağmen, problemi, o zamana kadar hiç sorgulamadan ve iftihar ederek taşıdıkları, uğruna yüzlerce yıl savaştıkları Müslüman kimliğine bağlamak, kesinlikle akıllarına gelmedi.

XIX. yüzyılın son çeyreği, özellikle XX. yüzyılın başları, Osmanlı Türklerinin önünde yepyeni bir zihniyet değişikliği döneminin kapılarını açtı. Bu geri kalmışlık problemi üzerinde kafa yoran "Osmanlı münevverleri"nin bir kesimi, problemi artık, o zamana kadar soludukları hava, içtikleri su, bastıkları toprak, ısındıkları ateş kadar tabii gördükleri bu kimlikle bağlantılı bulmaya, gelişmiş Hıristiyan Batı karşısındaki geri kalmışlığın sorumluluğunu bu kimliğe yüklemeye meyletti. Bu, o zamana kadar Osmanlı "münevver"leri içinde görülmemiş bir zihniyet değişikliği idi. Bu kesim, İslâm ve Türk dünyasının, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun perişanlığından İslâm'ı sorumlu tutarken, diğer bir kısmı bu yönelime karşı çıkarak geriliğin sorumlusunun İslâm değil, Müslümanlar olduğunu savundu. Bu fikir Osmanlı münevverlerini –izdüşümleri bugünkü Türkiye'ye yansıyan– başlıca iki kampa ayırdı: *Batıcılar ve İslâmcılar*. Bu iki kesim arasındaki fikir mücadeleleri, XIX. yüzyılın yaklaşık son çeyreğinden günümüze kadar sürdü ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesi konusunda en hızlı ve köktenci atılımlar, İslâmî bir tabandan gelen bir siyasal parti tarafından gerçekleştirilmiş olmasına rağmen, hâlâ sürmektedir ve öyle görünüyor ki, daha da sürecektir.

İşte böylece, günümüz Türkiye'sinde zaman zaman ateşlenen lâisizm-İslâm tartışmasının temelleri atıldı. Bu, Türkiye tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri oldu. Suçu İslâm'da bulanlar, ilerde Osmanlı İmparatorluğu'nun mirası üzerinde teşekkül edecek olup cumhuriyetle yönetilecek genç Türkiye devletinin ideolojisinin temelini attıklarının farkında bile değillerdi. Cumhuriyetin fikir tarihi bir bakıma, suçu İslâm'da bulanlarla buna karşı çıkanların mücadelesinin tarihi olmuştur denilebilir. Lâik cumhuriyet, birincilerin galibiyetinin tarihsel belgesidir. Ancak duruma bakılırsa, bu galibiyetin tabii sonucu olarak cumhuriyetin bütün resmî ku-

rumlarını ve bu arada medyayı arkasına alan birincilerle, daha çok halk kesimine dayanan ikinciler arasında –yetmiş yıldan beridir, siyasî ve sosyal konjonktüre bağlı olarak zaman zaman şiddetlenmek suretiyle– hâlâ devam etmekte olan bu mücadele, daha epeyce uzayacağa benzemektedir.

Öyle görünüyor ki, Avrupa Birliği'ne girmekte çok ısrarlı görünen Türkiye, her ne kadar resmen telaffuz edilmese de, bir kısım siyasetçi ve aydınının, bilhassa 1979 İran İhtilâli'nden sonra bazı fanatik kesimlerde militan bir zihniyetle temsil edilmesinden rahatsızlık duyduğu İslâm kimliğinin, henüz tam anlamıyla çözüme kavuşturamadığı *lâsizm-İslâm-demokrasi* denklemi bağlamında, Avrupa Birliği'ne girmek suretiyle ya zamanla zayıflamasını sağlamayı veya hiç olmazsa bir miktar rötuşlayarak "daha medenî" bir kalıba sokulmasını arzulamaktadır.

Kendini merkeze taşımaya ve bir kitle partisi olmaya karar vermiş "İslâmcı bir parti" tarafından Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne sokulması konusunda ısrarlı bir biçimde çalışılması, değişik biçimlerde yorumlanabilir. Çeşitli komplo teorileri üretilebilir. Fakat bütün bunların ötesinde, fark edilmesi gereken bir olgu vardır. Bugünün İslâm dünyası, –artık sayıları giderek azalmaya yüz tutmuş görünen bazı tepkisel çevreler rezervde kalmak kaydıyla– gelişmiş Batı dünyasına geçen yüzyıldaki bakış açısıyla bakmıyor. Batı'daki İslâm alerjisinin bir ifadesi olan S. Hantington'un "medeniyetler çatışması" tezini boşa çıkarırcasına, artık bu dünya ile birlikte yaşamanın zorunluluğunu fark etmiş görünüyor. Bunu neticesi olarak, modernleşmek, ama –Fazlur Rahman'ın ifadesiyle– "İslâmsız değil, İslâm'la modernleşmek" istiyor. İslâmi kökten gelen bir partinin Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılması için bu kadar istekle hareket etmesini, her türlü komplo teorilerinin üstüne çıkarak belki bu açıdan analiz etmek daha doğru gibi görünüyor.

Aslında bu isteği yalnız Türkiye ve Avrupa Topluluğu açısından değil, bir de İslâm tarih ve medeniyeti ve bugünün İslâm dünyası açısından da değerlendirmek gerekiyor. Tarihte ilk defa, üstelik İslâm dünyasının önemli bir kesimini dört yüz yıla yakın yönetmiş bir imparatorluğun bakiyesi olan bir laik Müslüman ülke, yakın zamanlara kadar Batı dünyasını "öteki" olarak gören bir medeniyetin mensubu olarak, "öteki" ile birleşmek isteğini ısrarla ortaya koyuyor. Bu, 1500. yılına doğru ilerleyen bir medeniyetin tarihinde ilk defa vukû bulan müthiş bir zihniyet değişiminin ifadesidir. Bunun farkında olmak ve altını çizerek iyice analiz etmek gerekir.

2. Problem

İşte bir yanda Türkî cumhuriyetlerde yetmiş yıllık Marksizm tecrübesinden sonra yeniden yapılanma sürecinin toplumsal ve kültürel itici güçlerinden biri konumunda, diğer yanda Türkiye'de, Kemalist resmî ideolojinin karşısında bir kısım siyaset ve aydın çevrelerinde açıkça telaffuz edilmekten çekinilen bir "rahatsızlık kaynağı" olarak İslâm durmakta ve böylece, imparatorluktan milli devlete geçen Türkiye'nin belki en temeldeki problemi gibi görünmektedir. Ne Türkî cumhuriyetlerdeki Türklerin, ne de Türkiye Türklerinin –en azından çoğunluk itibariyle– Müslüman kimliklerini terketmeleri söz konusu olduğuna göre, "bu iki blokun bugününde ve geleceğinde İslâm'ın yeri ne olacaktır?" sorusu, problemin çekirdeğini teşkil ediyor.

İşte bu durumda, gerek Müslüman kimliğiyle –eninde sonunda şöyle veya böyle– Avrupa Birliği'ne girmeye namzet Türkiye Türkleri, gerekse komünist rejimden kurtulduktan sonra İslâmî geçmişleriyle bütün bağlarını yeniden hatırlayan ve bu bağları canlandırmak isteyen Orta Asya'daki

Türk toplulukları için İslâm, kimlik belirleyici önemli bir faktör olarak büyük bir önem ve problematik bir konum kazanıyor. Bu problematik konum, AB'ye giriş sürecinde ve sonrasında, hem Türkiye, hem de Avrupa açısından zaman zaman kendini hissettirecektir.

Hal böyle olunca, tarihsel süreç içerisinde İslâm'ın Türkler arasında aldığı biçim, yahut başka bir deyişle, Türklerin İslâm yorumu, yalnız bilimsel olarak değil, pratikte de çok önemli bir konu niteliğine bürünüyor. Çünkü bu geçmişi iyi anlamak, herhalde daha uzun zaman İslâm'la beraber yaşayacak olan Türklerin bugünleri ve Avrupa Birliği içindeki muhtemel gelecekleri konusundaki düşüncelerinde bir ölçüde sağlam bir zemine oturması bakımından çok önemli bir hareket noktası oluşturmaya namzet görünüyor.

O halde, Türklerin İslâm'ı nasıl benimsedikleri, tarih içinde nasıl anladıkları ve yorumladıkları, devlet ve siyaset, toplum ve kültür temelinde hayata nasıl geçirdikleri, ondan ne gibi özellikler aldıkları, ona ne gibi özellikler kazandırdıkları, Türk sosyal hayatında İslâm'ın bir inanç, ahlâk ve kültür sistemi, bir toplum nizamı, bir dünya görüşü olarak nasıl bir yer işgal ettiği ve gelecekteki konumu meselesi, çok önemli ve o derecede hassas bilimsel bir problem olarak karşımıza çıkıyor.

3. Türk düşüncesi, sosyal bilimciliği ve "İslâm problemi"

Doğrusunu söylemek gerekirse, genelde cumhuriyet dönemi Türk bilim ve düşüncesi, özelde Türk tarihçiliği, bu problemi genellikle, imparatorluktan millî devlete geçişte ideolojik değişimin yarattığı sarsıntının bulaşıklarından arınmış ciddî bir yaklaşımla pek ele alıp incelemediği gibi, bu incelemeyi gerçekleştirecek bilimsel alt yapıyı da pek

başarılı bir biçimde oluşturamadı. 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi de dahil olmak üzere, üniversitelerin felsefe, tarih, sosyoloji ve antropoloji bölümleri, yıllarca bu konuyu bilimsel araştırma programlarının dışında tuttular. Hatta 1980 sonrasında sayıları çoğalan diğer ilâhiyat fakülteleri dahi Türklerin Müslümanlığı konusuna el atmadılar, halen de atmamaktadırlar. Büyük çoğunluğuyla Müslüman kimliğini hâlâ taşımakta ve taşıyacak olan Türkiye'de, bu ilgisizliğin yol açtığı bilgisizliğin siyasî hayatta olduğu kadar, bilimsel ve entelektüel hayatta da büyük boşluklar ve sonuçta gerginlikler yarattığını söylemek fazladan olacaktır. Bu ilgisizlik ve bilgisizlik, cumhuriyet dönemi boyunca İslâm hakkında sağlam bir bilimsel bilgi birikiminin, dolayısıyla elit kesime ve halka yayılan toplumsal bir aydınlanmanın oluşmasını önemli ölçüde engellemiştir. Sonuçta, telafisi çok zor ve uzun bir zaman alacak –silinmesi imkânsıza yakın derecede zor bir önyargının işgal ettiği– bir cehalet ortamının oluşmasına yol açmıştır. Bunun tipik örneklerini hergün medyada yer alan haberlerde ve bu haberlerin sunuluş üslubunda görmek mümkündür.

Bu boşluk ve gerginliklerin toplumsal barışı zaman zaman tehlikeye sokacak ciddî durumlara sebebiyet verdiğini, siyasî çevreleri, aydınları, hattâ neredeyse halkı iki kampa ayırdığını, hem yaklaşık 1950'lerden beri sık periyodik aralıklarla gündeme gelmekte olup, İslâm üzerine siyaset çevrelerinde ve medyada cereyan eden, objektif bilimsel temelden yoksun yüzeysel tartışmalarda, yapılan ideolojik önyargılı yayınlarda, hem de yakın tarihte yaşanan olaylarda görmek olağan hale geldi. Türkiye'de İslâm, karşıt ve yandaş aydınlar arasında ideolojik ve tepkisel platformda tartışılmakta, genellikle şer'î hukukla ilgili bir kaç sıcak noktada yoğunlaştırılan ve İslâm'ın din, kişisel ve toplumsal ahlâk, insanî münasebetler, kültür ve nihayet tarih olarak bütünü-

nü görmeyi engelleyen bu noktaların gölgesinde sürdürülen tartışmalar, bu sayılan konularda her iki kesimde de büyük bir bilgisizliği ve önyargıyı belgelemektedir.

Burada iki boyutlu bir bilgisizlik söz konusudur: Birinci boyutu, yukarda belirttiğimiz noktalardaki bilgisizlik oluşturmaktadır. İkinci boyutu ise, halkın dinî ve kültürel yapısının, eğilimlerinin, davranış biçimlerinin ve bunların arkasındaki dinî zihniyetlerinin ne devlet ve siyaset, ne de aydın kesimince tanınıp bilinmesiyle ilgilidir. Bizim şahsî gözlemlerimiz, Türkiye'de mevcut radikal lâisizm anlayışının, devletin, siyasîlerin ve aydınların önyargı ve ideolojik şartlanmaların ötesine geçerek bu konuda bilimsel kriterler çerçevesinde bir bilgilenmeye yönelmelerini önemli ölçüde engellediği şeklindedir.[2]

Bugün Türkiye akademik tarihçiliğinde Türklerin Müslüman oluşu konusu hâlâ Fuat Köprülü'nün ve Osman Turan'ın çizdiği genel çerçeveden çok fazla dışarı çıkmış değildir. Osman Turan ve Hakkı Dursun Yıldız'ın kitapları, Zekeriya Kitapçı'nın eseri istisnâ edilirse, seksen yıllık Türkiye modern tarihçiliğinde hâlâ tek kalmışlardır. Böyle olunca Türkiye sosyal bilimciliğinin bıraktığı bu boşluk, özel-

---

2 Bu, altı çizilecek çok önemli bir husustur. Bu konuda Prof. Şerif Mardin'in şu mühim tesbiti bizi destekliyor: *"Lâiklik hiç şüphe yok ki zamanımızın önemli bir mevzûudur; fakat Türkiye'deki olumsuz lâiklik düşkünlüğü, din araştırmalarını önemli ölçüde fakirleştirdi; zira bu yolla dinî araştırmalar, psikolojik ihtiyaç, kültürel önem, alışılagelmiş davranış biçimleri, sosyal değerler ve kısmen de olsa kurumsal ortam şeklindeki kendine has gerekli çerçevelerin dışına itilmişlerdir"* (*Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İstanbul 1991, İletişim Yay., s. 81-82).

Nitekim son yıllarda Türkiye'deki bu radikal lâisizm anlayışının oldukça ciddî boyutlarda ilginç tartışmalara konu olduğunu görmekteyiz. Bu tartışmaları yansıtan yazılardan bazıları, ciddî bir entelektüel dergi tarafından iki defa dosya halinde yayımlanmıştır: Bkz. *Türkiye Günlüğü: İslâm, Siyaset ve Laiklik Tartışmasında Eski Cevaplara Yeni Sorular*, sayı 13, Kış 1990; *Türkiye Günlüğü: Laisizmden Laikçiliğe... Resmî İdeolojinin Sonu*, sayı 29, Temmuz-Ağustos 1994.

Eğer sözünü ettiğimiz bu bilgisizlik giderilmezse, üniversiteler bu konuda yeterli bilgilenmeyi oluşturup bunu topluma ve siyasîlere yansıtamazlarsa, Türkiye'de İslâm sıcak bir problem olma konumunu daha da sürdürecektir.

likle 1990'lardan itibaren, zamanın konjoktürel şartlarının sevkiyle amatör popüler tarihçiliğin ideolojik spekülasyonlarıyla doldurulmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda Türklerin Müslüman oluşunun, "tarihlerindeki en büyük yanlış" veya "onları şereflendiren en büyük olay" olduğu şeklinde iki karşıt tez ortaya çıkmıştır ki, bunların zaman zaman hâlâ gündeme geldiği görülür. Kısacası Türk sosyal bilimciliği bu meseleyi artık ideolojik ve duygusal düzlemden bilimsel ve soğukkanlılık düzlemine aktarmayı başaramamıştır. Bunun temelinde ise, elit kesimde Tanzimat'la başlayan iki başlı kültürel referansların (Batı ve İslâm) olduğunu söylemek gerekir.

4. Türklerin İslâm'a geçişi

Türklerin yaklaşık milâdî 900'lerden itibaren peyderpey Müslüman olmaya başladıkları genel olarak kabul edilir. Türk tarihinde büyük bir dönüm noktası teşkil eden bu olayın, bugüne kadar genel çerçevelerin ve siyasî tarih sınırlarının dışına çıkılarak değişik yönleriyle hâlâ "mikro düzey"de incelenmemiş olması, bu konuyla ilgili mevcut pek çok problemin derinliklerine inilmeden, yalnızca "makro plan"da bir takım genel kabuller ve spekülatif açıklamalarla yetinilmesi, doğrusu Türk sosyal bilimciliğinin ve özellikle Türk tarihçiliğinin hâlâ dolduramadığı en göze çarpan boşluklarından birisidir.[3]

---

3 Türk tarihçiliğinin bu konudaki durumunu genişçe tartışan bir makale için bkz. A. Yaşar Ocak, "Türk ve Türkiye tarihinde İslâmı çalışmak yahut arı kovanına çomak sokmak", *Toplum ve Bilim*, sayı 91, Kış 2001-2002, s. 100-114. Türklerin İslâm'a geçişi yalnız Türk tarihini veya İslâm tarihini değil, sonuçları itibariyle dünya tarihini de çok yakından ilgilendiren önemli bir hadise olmasına rağmen, genel nitelikteki bir kaç yayın istisna edilirse (msl. bkz. Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 1976. İÜ. Edebiyat Fak. Yay.; Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya 1994, 3. bs. Bunlar-

Bu sebeple Türklerin İslâm'ı kabulü olayı, iyi biliniyor sanılmasına rağmen, aslında iyi ve doğru bilinmeyen, bir çok yanı hâlâ karanlık bir konudur.

Şu kadarını söyleyebiliriz ki, mevcut bilimsel veriler çerçevesinde bile, Türklerin İslâm'a geçişinin, ne milliyetçi muhafazakâr tarih tezinin, ne de karşıt tezlerin ileri sürdüğü gibi olmadığı; yani, "Türklerin Müslüman olmadan önce de İslâm'a çok yakın dinî inançlara sahip oldukları, bu sebeple ona hiç yabancılık çekmeden ve direnmeden kolayca uyum sağladıkları", veya "büyük baskılar ve katliamlar sonucu ve zorla İslâm'a sokuldukları" şeklindeki tezlerin yüzde yüz gerçeği yansıtmadığı, aksine bu sürecin, çok karmaşık siyâsî, sosyo-ekonomik ve kültürel bir takım şartlar dahilinde cereyan ettiği ortaya çıkmaktadır.[4] O halde Türkle-

---

dan başka popüler nitelikli iki yayımdan daha bahsedilebilir. Bunlardan biri, Turgut Akpınar'ın, *Türk Tarihinde İslâmiyet* (İstanbul 1993, iletişim Yay.) isimli, oldukça tarafsız bir yaklaşım sergiliyor gibi görünen kitabıdır. Diğeri marksist ideoloji perspektifinden meseleye yaklaşan Erdoğan Aydın'ın *Türklerin Müslümanlaştırılmasının Resmî Olmayan Tarihi* gibi iddialı bir alt başlık taşıyan *Nasıl Müslüman Olduk?* (Ankara 1994, 2. bs. Başak Yay.) adlı eseridir. Ancak bu eserlerin her ikisi de kaynaklara değil ikinci, üçüncü elden araştırmalara dayanan çalışmalardır), konunun çeşitli yönlerini detaylı olarak ele alan monografik düzeyde bilimsel çalışmalar hemen hiç yoktur. Türklerin Müslümanlığı kabul edişi konusu, Türk tarihinin şu veya bu dönemini içine alan bir takım çalışmalarda bugüne kadar genellikle çok kısa pasajlar veya üç beş sayfalık bölümler halinde ancak yer alabilmiştir.

Bu durum, Türkiye tarihçiliğinde gerçekten ilginç bir tutum olup, yukarıda sözünü ettiğimiz bilgisizliğin göstergelerinden biridir. Türkiye'de uzun zamandan beri bu kadar tartışılan bir mesele hakkında bilimsel literatürün bu derece fakir oluşu, altı çizilecek bir vehamet belgesidir.

4 Bir kere bu tür yaklaşımlarda mesele hep makro planda ele alınmakta, yani İslâm'ın Türkler arasına girişi çok genel çerçevede tartışılmakta, bu konudaki tarihsel süreci iyi anlamamıza yardımcı olacak çok önemli meseleler, bunlarla ilgili detaylar ihmal edilmektedir. Bir de özellikle, *Türkler* dendiği zaman, Orta Asya'da belli bir mekânda toplanmış, tek parça ve homojen bir toplum, bunların sunduğu homojen bir kültür ve inanç çevresi varsayılmaktadır. Oysa bu tür bir algılama, ne coğrafî ne de tarihsel olguya uyar. Gerçekte Orta Asya gibi alabildiğine geniş bir coğrafi mekân içerisinde bir Türk toplumu değil, çok çeşitli Türk toplulukları ve farklı kültür çevreleri vardır. Bunların çevre halklarla sürekli bir etnik ve kültürel alışverişleri olduğunu, çok kısa zaman içerisinde sık

rin Müslümanlığı kabul edişinin, bu iki karşıt ideolojik tezin ileri sürdüğü tarzda basit bir süreç içinde vukû bulmadığını kabul ederek bu tarihsel boyut meselesine yeniden ve ciddiyetle eğilinmesi gerekiyor.[5]

Bununla beraber, Karahanlılarla birlikte ilk Müslüman Türk devletini tarih sahnesine çıkaran Türklerin büyük bir çoğunluğu için İslâm'ın giderek hâkim bir din haline geldiğini, sonraki çeşitli Türk devletlerinde de resmî din olduğunu, kabul edilmesi gereken tarihsel bir vâkıa şeklinde değerlendirmek yanlış değildir. Karahanlıların X. yüzyıl başlarında Sâmânoğulları aracılığıyla İslâm'a geçiş süreci,[6] Orta

---

aralıklarla yeni birlikler oluşturup dağıldıklarını, sık sık mekân değiştirdiklerini unutmamak ve ona göre hipotezler geliştirmek daha gerçekçi olacaktır (Biz de burada bu yazının dar sınırları sebebiyle her ne kadar genel olarak *Türkler* kelimesini kullanmış olsak da okuyucu bunu açıkladığımız çerçeve içinde algılamalıdır).

5 Aslında her iki tezi ileri sürenler de genellikle ya doğrudan konuyla ilgili kaynaklara dayanmıyorlar veya kaynakların sunduğu verileri seçerek kullanıyorlar. Oysa gerek İbn Fadlan ve Ebû Dülef gibi X. yüzyılda çeşitli Türk boyları içinde yolculuk yapmış Müslüman Arap gezginlerinin, gerekse anonim (*Hudû-du'l-Âlem*), İbn Hurdadbih (*El-Mesâlik ve'l-Memâlik*), İbn Rusta (*El-A'lâku'n, Nefîse*), İbnu'l-Fakîh el-Hemedânî (*Kitâbu'l-Buldân*), İdrîsî, Mervezî (*Ebvâb fi's-Sîn ve't-Türk*) vs. gibi, X.-XIII. yüzyıl Arap ve Fars coğrafyacılarının ve tarihçilerinin –zaman zaman muğlak ve yetersiz de olsa– verdikleri bilgiler, kesinlikle her iki tezi de bütünüyle destekleyecek nitelikte değillerdir. Bu bilgiler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, söz konusu bu iki tezin de doğru yanlarını birleştirerek gerçeğe oldukça yakın bir tarihsel boyut inşâ etmek mümkündür. Bu boyut meselenin hiç de bu kolaycı tezlerin ileri sürdüğü kadar basit ve tek cepheli olmadığını gösterecektir.

Biz şahsen bu tarihsel boyutun çok iyi bilinmesinin vazgeçilmez bir şart olduğuna inanıyoruz. Çünkü bu iyi bilindiği takdirde, bugün Türkiye'yi bunaltan İslâm (veya Müslümanlık) problemiyle ilgili pek çok meselenin gerçek mâhiyetlerinin kavranacağına, böylece bir çok yanlışın ve önyargının düzeltileceğine, dolayısıyla daha akılcı ve bilimsel bir yaklaşımla bu problemin çözümüne götürecek yolların bulunacağına inanmak gerekir. Türkiye'deki kimlik bunalımının temelinde yatan bu problemin tek çözüm yolu ise bizce yalnız ve yalnız bilimsel araştırmadan geçiyor.

6 Bu konu için msl. bkz. W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, Paris 1945, Adrien-Maisonneuve, s. 56-63; aynı yazar, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, çev. H. D. Yıldız, Ankara 1990, TTK Yay, 2. bs., s. 273-288; Fernand Grenard, "Satuk Buğra Han menkıbesi ve tarih", çev. O. Turan, *Selçuklular ve İslâ-*

Asya Türklerinin sonraki bütün tarihlerini etkileyen büyük bir hadise olduğu gibi, bazı bakımlardan Osmanlı Devleti'nin kökünde bulduğumuz Büyük Selçukluların Müslümanlığı kabul edişleri de,[7] Batı Türklerinin tarihini o derece etkileyen ve günümüze kadar gelen çizgiyi yaratan en önemli başlangıç noktasını oluşturdu.

Bugünkü bilgilerimizle İslâm'ın Orta Asya Türk topluluklan arasına giriş ve yayılış sürecini detaylarıyla ortaya koyabilmek henüz zor gibi görünüyor. Bu konuda yalnızca İbn Fadlan ve Ebû Dülef gibi, İslâm'ın Türkler arasında yayılmaya başladığı döneme çağdaş X. yüzyılın Müslüman Arap seyyahlarının verdiği bilgilere dayanmak pek de yeterli olmayabilir.[8] Bunları X.-XIII. yüzyıl Arap ve Fars coğrafyacıları ve tarihçilerinin,[9] hattâ belki Çin kaynaklarının verdikleri bilgilerle desteklemek gerekiyor. Bu kaynakların ifadeleri, Müslümanlaşmanın özellikle de göçebe kesimde oldukça yüzeysel bir seyir takip ettiğini gösteriyor. Bu noktada, İslâm'ın Türkler arasında nasıl bir zeminde yayıldığını, bu zeminin siyasal, sosyo-ekonomik ve dinî-kültürel yapısını bilebilmenin, İslâm'ın buralarda nasıl anlaşılıp yorum-

---

miyet, İstanbul 1971, s. 147-187; ayrıca bkz. Omelian Pritsak, "Karahanlılar", *İA.*; C. E. Bosworth, "The political and dynastic history of the Iranian world", *The Cambridge History of Iran 5: The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge 1968, s. 5-7; aynı yazar, "Ilek-khans", *EI2.*; ayrıca bkz. Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş*, İstanbul 1978, s. 163-183.

7 Bunun için msl. bkz. Bosworth, *"The political and dynastic..."*, s. 15; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965, TKAE. Yay, s. 35-36; İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", *İA.*

8 Bkz. *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslâm Seyyahı: İbn Fazlan Seyahatnâmesi*, haz. Ramazan Şeşen, İstanbul 1975. Bu eserin birinci kısmı, İbn Fadlan'ın seyahatnamesinin (s. 19-80), ikinci ve üçüncü kısımları ise, Ebû Dülef'in *Risâle*'sinin (s. 80-92) ve Mervezî'nin eserinin Türklerle ilgili kısmının (s. 95-108) çevirisini ihtiva eder.

9 Yukarıda 3 nolu dipnotta zikredilen bu eserlerin Türklere dair verdikleri haberler, yine Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye çevrilerek bir kitap halinde yayımlanmıştır: *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, TKAE, Yay.

landığı, ne gibi biçimler aldığı konusunu anlamak bakımından büyük önemi vardır. Çünkü İslâm öncesi dönemin bu sosyal tabanı, büyük ölçüde İslâm'ın bu tabanda aldığı biçimi de tayin eden en etkili tarihsel faktördür.

Aşağıda görüleceği gibi, eğer İslâm Orta Asya'daki Türk toplulukları arasına tasavvufî bir nitelikle girip önemli ölçüde bu niteliği koruyarak yayılıp geliştiyse, bunun bir sebebi, bu İslâm yorumunun mistik bir nitelik arz etmesi olduğu kadar, diğer bir sebebi de söz konusu bu İslâm öncesi sosyal tabanın, daha önceki dinlerin mistik karakterleriyle çok yakından ilgili bulunmasıdır. Orta Asya gibi çok geniş bir alanda çok değişik siyasal ve sosyo-ekonomik şartlarda yaşayan muhtelif Türk zümrelerinin İslâm'dan önce kabul ettikleri dinler, kısmen Fuat Köprülü ve V.V. Barthold benzeri âlimler başta olmak üzere, özellikle Jean-Paul Roux tarafından çok iyi incelenmiştir.[10] Bu sonuncusunun ve İbrahim Kafesoğlu gibi bazı Türk tarihçilerinin de gösterdiği gibi, bu dinler, içinde *Gök Tanrı kültü*, muhtelif *tabiat kültleri* ve *atalar kültü* benzeri çok eski inanç kalıntılarını barındıran Şamanizm gibi güçlü bir mistik büyü sisteminin üstüne geldiler.[11] Orta Asya'da bir kısmı, *Zerdüştîlik, Mazdeizm* gibi

10 Bkz. Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Türk Tarih-i Dînîsi*, İstanbul 1341 (taş basması); Barthold, *Histoire*, s. 34, 44-46, 82; J.-P. Roux'nun *Revue d'Histoire des Religions* 'un muhtelif sayılarındaki çeşitli makalelerinden başka özellikle bkz. aynı yazar, *La Religion des Turcs et des Mongoles*, Paris 1984, Payot (Türkçe çevirisi: Aykut Kazancıgil, *Türklerin ve Moğollar'ın Eski Dini*, İstanbul 1994).

11 Bilindiği gibi bugün Şamanizm, ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade'ın araştırmaları sayesinde çok iyi tanınıyor. Onun *Le Chamanisme et les Techniques Archaïque de l'Extase* (Paris, Payot 1974, 2. bs.) isimli eseri bu konuda bir klâsik sayılır. Orta Asya Türk şamanizmi hakkında ise W. Radloff'tan sonra (*Sibirya'dan*, çev. A. Temir, Ankara 1954-1957, 2 cilt) A. İnan'ın *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar* (Ankara 1972, 2. bs., TTK. Yay.) isimli kitabı iyi bilinir. Ayrıca J.-P. Roux'nun yukarıda adı geçen kitabındaki Şamanizm ile ilgili bölümü zikretmeliyiz (*La Religion*, s. 59-98). Bu konuda son olarak, tanınmış müteveffa Rus etnologu Vladimir N. Basilov'un birkaç yıl önce çıkan, daha yeni gözlem ve araştırmalara dayalı şu mühim kitabını muhak-

doğrudan doğruya İran, diğer bir kısmı ise, *Budizm* ve –aslında bir İran dini olmasına rağmen– *Maniheizm* gibi, Çin ile ilişkiler sonucu Türkler arasında yayılan bu dinlerin hemen hepsi de güçlü birer mistik karakter taşıyordu.[12] Bu noktanın, İslâm'ın Türkler arasında aldığı popüler şekilleri anlamak bakımından olduğu kadar, bu popüler şekillerin en güçlü temsilcisi tasavvufun, bir takım değişik tarikatlar halinde hemen bütün Türk devletlerinde günümüze kadar güçlü bir biçimde yer bulmasının sebeplerini kavramak açısından da asla gözden uzak tutulmaması gerekir.

Her hâlükârda bugünkü bilgilerimize göre İslâm'ın Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan Türk topluluklarına, yaklaşık VIII. yüzyıldan başlayarak bir yandan Emevî ve Abbasî dönemlerindeki muhtelif Arap kolonizasyonları kanalıyla, diğer yandan Soğdlu tüccarlar, İran tasavvuf mekteplerine mensup sûfîler aracılığıyla ulaştığını söyleyebiliriz. Birkaç yüzyılı alan bu sürede İslâm'ın giriş yolları Hârezm, Horasan, Mâverâünnehir ve Fergana bölgelerinden geçti.[13] Fa-

---

kak anmak gerekir: *İslâmiyetamantsvo ü Narodov Srednei Azii i Kazakstana* (Orta Asya ve Kazakistan Halklarında Şamanizm), Moskova 1992. Bu kitabın en kısa zamanda Türkçe'ye çevrilmesi çok faydalı olacaktır.

12 Orta Asya'da Türklerin arasında İslâm öncesi dönem içinde en fazla yayılan dinler olarak Şamanizm, Budizm ve Maniheizm sayılabilir. Bugün Şamanizm'in bir din olup olmadığı tartışılmakta, özellikle Mircea Eliade'ın araştırmalarından sonra, din olmaktan çok bir büyü sistemi olduğu fikri giderek ağırlık kazanmaktadır. Ama Şamanizm'in tam anlamıyla mistik bir yapıya sahip bulunduğu çok iyi bilinmekte ve bu bütün uzmanlarınca kabul edilmektedir. Budizm'in ise yine tam anlamıyla mistik bir din olduğundan kimsenin şüphesi yoktur. Türkiye'de en az bilinen Maniheizm'e gelince, bilhassa Bektaşîlik ve Alevîliğin tarihi açısından sanıldığından daha büyük bir öneme haiz olan bu İran dininin de en az ilk ikisi kadar güçlü bir mistik karaktere sahip bulunduğunu biliyoruz (bu dinlerin İslâm'dan önce Türkler arasındaki yayılışları ve durumları konusunda msl. bkz. Barthold, *Histoire*, s. 34, 44-46, 82; A, Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, Enderun Kitabevi, s. 18-60).

13 Bkz. Barthold, *Histoire*, s. 47-59; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, DİB. yay., 2. bs., s. 10-15 (Bu kitap Gary Leiser tarafından İngilizce'ye çevrilmiş olup, Devin DeWeese'in eleştirel bir giriş yazısıyla birlikte

kat resmî kanallardan çok tüccarların ve sûfîlerin propagandaları daha etkili oldu. Özellikle de *Horasan Melâmetîliği* denilen, kuru *zühd*'e (asetizm) önem vermeyen ama *cezbeci* (ekstatik) tasavvuf mektebinden yetişen İranlı ve Türk sûfîlerin bu konuda büyük rolleri bulunduğunu, Fuat Köprülü'nün bugün hâlâ klâsik niteliğini koruyan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli ünlü eserinden bu yana oldukça iyi biliyoruz.[14] Bu konuda Devin DeWeese'in bundan on yıl kadar önce yayımlanan önemli bir kitabını da, önemli katkıları dolayısıyla ayrıca anmak gerekir.[15] Karahanlıların İslâm'ı kabul edişlerinin menkabevî hikâyesi olarak kabul edilebilecek meşhur *Tezkire-i Satuk Buğra Han*, tamamiyle tasavvufî bir motifi yansıtır. Daha önce teşekkül etmekle beraber, XI. yüzyılda yazıya geçirildiği genellikle kabul edilen bu büyük menkabe, Satuk Buğra Han'ın, sûfîlerin mürşidi kabul edilen Hızır'ın delâletiyle İslâm'a girdiğini anlatır.[16]

Demek ki İslâm'ın Türkler arasında yayılışı, doğrudan doğruya Araplar vasıtasıyla olmaktan çok, büyük ölçüde İranlılar kanalıyla ve mistik bir yorumla vukû bulmuştu. Tabii ki

yakında yayımlanmak üzeredir); aynı yazar, *Türkiye Tarihi*, İstanbul 1923, s. 62-103; aynı yazar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, yay. Orhan Köprülü-Nermin Pekin, İstanbul 1980, 2. bs., Ötüken Yay., s. 83-85; Turan, "Türkler ve İslâmiyet", *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 1-31; aynı yazar, "İslâmiyet ve Türkler", *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1969, I, 133-141; Esin, *İslâma Giriş*, s. 143-162; Roux, *La Religion*, s. 39-44; Kitapçı, *Türkler*, s. 160-186.

14 Bkz., Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, aynı yerde.

15 *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, The Pennsylvania State Univ. Pres, 1994.

16 Doğu Türkistan Türkçesi'yle yazılmış bu mühim anonim eser üzerinde vaktiyle Robert Barkley Shaw dil açısından bir inceleme yayımlamıştır [bkz. *A Sketch of Turki Language as Spoken in Eastern Turkistan (Kashghar and Yarkend)*, Lahor 1875]. Ayrıca *Tezkire*'den seçilmiş bazı parçalar tıpkıbasım olarak kitabın arkasına eklenmiştir. Tarih açısından ise bir tek Fernand Grenard'ın makalesi hariç (bkz. yukarıda not 5), bildiğimiz kadarıyla henüz bu açıdan ciddî bir çalışma yapılmış değildir. Fuad Köprülü bu eserin XI. yüzyıl sonlarında yazıya geçirildiğini tahmin ediyor (bkz. *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 164.).

Arapların da bu konuda gayretleri ve faaliyetleri bulunuyordu. Fakat onlarınki daha ziyade siyasî ve askerî alanda cereyan eden bir resmî İslâmlaştırma politikası niteliğindeydi.[17]

5. Türklerin İslâm yorumu

Türklerin Müslümanlığa geçişi ile ilgili –ve belki ancak asıl detaylı bir araştırma için sınırlı seviyede bir perspektif oluşturabilecek nitelikteki– bu çok genel metodolojik bakıştan sonra, İslâm'ın Türkler arasında nasıl yorumlandığı problemine bir göz atabiliriz. Ancak bu göz atış, aslında bu türden genel perspektif yaklaşımlarına temel oluşturması gereken, detaylara ait monografik çalışmalara dayanma imkânından yoksun olduğu için, hiç şüphesiz ki, –eski tâbirle– *efrâdını câmi ağyarını mâni* bir çerçeve oluşturamayacak, önemli ölçüde boşluklar bırakacaktır.

Sebeplerine gelince, bir kere önce şunu itiraf etmek gerekir ki, Türklerin İslâm'ı nasıl yorumladıkları gibi, uzun bir zamanı ve geniş bir mekânı içine alan, gerçekten çok mühim, mühim olduğu kadar da karmaşık ve çok yönlü bir konuda doyurucu bilgiler verebilmek, iknâ edici analizler yapabilmek fevkalâde zor bir iştir. Bu sebeple böyle bir konunun lâyıkıyla üstesinden gelmek gibi bir iddiada bulunmak bir çok sebeple burada söz konusu bile değildir. Çünkü bir kere Türk tarihçiliği bu meseleyi, tıpkı Türklerin İslâm'ı kabulü hadisesi gibi, gerektiği şekilde ele alarak çeşitli cepheleri üzerinde derinlemesine monografik çalışmalar yapmış değildir. Bu yüzden bugün elimizde İslâm'ın, Karahanlılardan Osmanlılara, hattâ bugüne kadar uzanan bir tarihsel süreç içinde devlet yönetiminde, milletlerarası ilişki-

17 Emevî ve Abbasî devrinde uygulanan bu politika hakkında birinci el kaynaklara dayalı geniş bilgi şuralarda bulunabilir: Barthold, *Türkistan*, s. 195-219; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 67-77; Kitapçı, *Türkler*, s. 168-171, 199-202.

lerde, hukuk alanında, ekonomik hayatta, gündelik yaşantıda, bilim ve düşünce hayatında, edebiyat ve sanatta, hattâ folklorun çeşitli sâhalarında ne tür etkiler bıraktığı, neleri ortadan kaldırdığı, neleri getirdiği, neleri özümsediği ve nihayet hangi görünümleri aldığı gibi konularda meydana getirilmiş detaylı monografilere şiddetle ihtiyacımız vardır. Çünkü İslâm'ın Türkler arasında kazandığı tarz ve yorumların bütün bu sayılan alanlardaki algılanış biçimlerini, şimdilerde Türkiye'de yapıldığı gibi makro düzeyde yaklaşımlarla meydana koymaya çalışmak bizce pek de doğru sonuçlara götüren bir yol değildir.

İkinci olarak, yaklaşık milâdî X. yüzyılın başlarından XX. yüzyıla yayılan onbir asırlık muazzam bir zaman ve Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan çok geniş bir mekân çizgisi üzerinde birbirinden az çok farklı değişik topluluklar oluşturmuş, bir çok devletler kurup yıkmış bir milletin çoğunluğunun paylaştığı bir dinin, bu zaman ve mekân çizgisinde anlaşılış, yorumlanış ve hayata geçirilişini hakkıyla kavrayabilmek de, büyük bir sentez kabiliyeti isteyen gerçekten hayli güç bir iştir. Bu yüzden böyle bir makalenin sınırları içinde bizim yapabileceğimiz, belki bir ölçüde yakalayabildiğimiz bazı önemli ve genel çizgileri belirlemeye çalışmak ve bir dereceye kadar da bu fevkalâde mühim konunun incelenmesinde göz önünde bulundurulması gerektiğine inandığımız bazı yaklaşımlara işaret etmek olabilir.

Türklerin İslâm yorumuyla doğrudan ilgilenen Türk tarihçileri, yalnızca Fuat Köprülü ve Osman Turan olmuştur. Türk tarihinin hemen hemen bütün alanlarını çok geniş ve sentetik bir yaklaşım içinde kavrayan F. Köprülü daha çok sûfîlik, heterodoks İslâm ve dinî-sosyal halk hareketleri üzerinde durmuş,[18] Selçuklu tarihinin yeri henüz dolduru-

18 Fuat Köprülü'nün, en başında yukarda zikredilen *İlk Mutasavvıflar* ve *Türkiye Tarihi*'nden başka, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1926 (Lâtin harfleriyle yeni-

lamamış büyük âlimi O. Turan ise, genellikle ağırlık noktası Türk devletlerinin siyasetleri çerçevesinde İslâm'ın etkilerini ele alan, zaman zaman da sosyal hayatta İslâm'ın yeri ve yorumlanması meselesi üzerine çok genel çizgilerle eğilen bir takım makaleler yayımlamıştır.[19] Her iki tarihçi de makalelerinde meseleye daha ziyade milliyetçi tarih perspektifinden bakmışlar ve özellikle de idealist bir çerçeve çizmiş olup, belirgin bir şekilde "Gökalpçi" bir yaklaşımla, Türkler arasında İslâm'ın âdetâ millî bir din niteliğini kazandığı ve Türklere has bir şekil aldığı fikrini münhasıran işlemişlerdir. Biz, burada daha değişik bir bakış açısından meseleyi ele almak istiyoruz.[20]

Kanaatimizce Türklerin İslâm yorumunu, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş coğrafya ve tarihsel süreç içerisinde birbiriyle eş zamanlı ve paralel olarak gelişen, biri *Sünnî* (ortodoks), diğeri *gayri Sünnî* (heterodoks) İslâm yorumu olmak üzere başlıca iki paralel süreçte takip etmek, tarihsel bir zorunluluktur; çünkü bu zorunluluk tarihsel sürecin zamanımıza kadar aynen bu şekilde cereyan etmesinden ileri gelmektedir.

---

den yayımlanmış baskısı için bkz. yukarıda not 12), ve özellikle "Anadolu'da İslâmiyet" (DEFM, 4-6 1338-1340) isimli çok tanınmış makalesini saymak gerekir (Köprülü'nün bu çok önemli makalesi, Gary Leiser tarafından İngilizce'ye çevrilerek bir giriş yazısıyla birlikte kitap olarak yayımlanmıştır: *Islam in Anatolia After the Turkish Invasion*, Univ. of Utah Press, Salt Lake City 1993).

19 Msl. bkz. yukarıda 12 nolu dipnotta zikredilenlerden başka, *"İslâmiyet'in Mâverâünnehir'de yerleşmesi"*, *"İslâmlaşmayı kolaylaştıran sebepler"* ve *"İslâmiyet'in millî din olması"* (her üç makale de *Türk Cihan Hâkimiyeti*'nin I. cildinde, 142-162. sayfalar arasında peşpeşe yer alır) gibi, birkaç makalesi daha vardır.

20 Bir Türk Müslümanlığından bahsedilip edilemiyeceği konusunu tartışmaya açmak maksadıyla daha önce tarafımızdan yayımlanmış iki makale için bkz. "Türk Müslümanlığı: Çözüm bekleyen tarihsel ve aktüel bir kimlik problemi", *Türkiye Günlüğü*, sayı 33, Mart-Nisan 1995, s. 34-40; "Değişen dünyada İslâm'ın Batıya dönük yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına genel bir bakış", *Türkiye Günlüğü*, sayı 35, Temmuz-Ağustos 1995, s. 89-94.

a. Türkler ve Sünnî (Ortodoks) İslâm

Bu iki süreçten ilki, Uygurlar zamanından (yaklaşık VIII. yüzyıldan) beri yerleşik bir medenî hayatı tanıyan Hârezm, Mâverâünnehir ve Fergana bölgesi gibi birbirine yakın çevrelerde sâkin Türk toplulukları arasında gelişmeye başlayan Sünnî İslâm'ı simgeler.[21] Başta eski bir Budist kültür merkezi olan Buhara olmak üzere, Semerkant, Merv, Belh gibi büyük şehirler, yerleşik Türkler arasında oldukça geniş bir taban bulan, *Kitab* ve *Sünnet* esasına dayalı, "akıl ve re'y" i temel alan *Hanefîlik* ve *Mâtürîdîlik* mezheplerinin en gelişmiş merkezlerinden olma durumuna geldiler.[22] Bu bölgede biri hukuk, diğeri inanç ağırlıklı bu iki mezhebin güdümündeki Sünnî İslâm, buralardaki medreselerde –üstelik Arapça olmak üzere– önemli eserlerini verdi. Böylece hem Karahanlılardan itibaren Gazneliler ve Büyük Selçuklular gibi Türk devletlerinin resmî mezhebi oldu, hem de yerleşik halkın büyük çapta benimsediği Müslümanlık anlayışını oluşturdu.[23]

Gerçekte Karahanlılardan Osmanlılara kadar hemen bütün Türk devletlerinin ve bu devletlerdeki çoğunluk yerle-

---

21 İslâm'ın buralardaki yayılışı hakkında msl. bkz. Barthold, *Histoire*, s. 47-53; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 8-10 vd.; aynı yazar, *Türkiye Tarihi*, s. 79-84; Turan, "*İslâmiyet'in Mâverâünnehir'de yerleşmesi*", s. 142-148.

22 Bu şehirler ve bölgeler hakkında *EI.* ve *İA.*'daki ilgili maddelerden başka özellikle bkz. Barthold, *Türkistan*, s. 67-118, 153-193.

23 Burada, zaman zaman Türkiye'deki bazı ideolojik yaklaşımlarda ileri sürülmekte olup, kısaca "Sünnî İslâm'ın devlet baskısıyla Türklere kabul ettirildiği" şeklinde özetlenebilecek tezin bütünüyle doğruyu yansıtmadığına da işaret etmek gerekiyor. Yalnızca, Sünnî İslâm'ın genellikle tarihteki Türk devletlerinin resmen kabul ettikleri ve yürürlükte tuttukları bir İslâm yorumu olduğu gözleminden yola çıkılarak, bunun ancak zorla mümkün olabileceği varsayımına dayandırılan bu tezi, Türk tarihinin çoğu mekânı ve zamanı için doğrulayacak tarihsel verilerin bulunmadığını söylemek gerekir. Türk tarihinde Sünnî İslâm'ın yayılış ve gelişmesi detaylı bir şekilde incelendiği zaman bu mesele aydınlığa kavuşacaktır.

şik halkın Sünnî İslâm'ı resmen kabul etmelerinin bizce çok muhtemel üç tarihsel sebebi vardır:

Birincisi, ilk Müslüman Türk devletlerinin, onların meydana çıkışından az bir zaman önce her bakımdan güçlü bir şekilde Sünnî İslâm'ın yerleştiği Mâverâünnehir yöresinde kurulmuş olmalarıdır. Bu bizce belki en önemli ve en dikkate alınması gereken sebeptir. Bu Türk devletlerinin bu yapının dışında kalmaları söz konusu olamazdı. Eğer burada Şîîlik güçlü bir şekilde yerleşmiş olsaydı, Türklerin İslâmlaşma süreci herhalde Şîîlik istikametinde gelişecekti.

İkincisi, Sünnî İslâm'ın, yaklaşık üç yüz yıllık gelişmiş ve kurumlaşmış bir siyaset geleneğine, zamanına göre hayli sistematik ve mütekâmil bir hukuk düzenine ve epeyce işlenmiş yazılı bir teolojiye sahip bulunması, kısaca çağın bir Müslüman devletinin ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yapılanma imkânını sunabilmesidir. Daha Emevî İmparatorluğu zamanından itibaren –bazen bizzat Emevî, hattâ Abbasî halifelerinin baskılarına rağmen– teoloji, felsefe ve hukuk alanında önemli bilim adamları ve düşünürler yetiştiren Sünnî İslâm'ın bu potansiyelinin, Karahanlılar, Gazneliler ve özellikle Büyük Selçuklular gibi Türk devletlerince iyi değerlendirildiği bir gerçektir.[24] Mâverâünnehir'in çeşitli kültür ve bilim merkezlerinde o dönemlerde yetişen bu gibi şahsiyetlerin Türk hükümdarları tarafından himaye ve kedilerinden istifade edildiği çok iyi bilinir.

Üçüncü olarak ise, Müslümanlığı henüz kabul etmiş bu Türk devletlerinin, büyük bir çoğunluğu Sünnî Müslümanlığa mensup diğer İslâm devletleri arasında ve özellikle Abbasî hilâfeti nezdinde meşrûiyet kazanma ve saygınlık edinme endişelerini hesaba katmak icap eder. Kanaatimizce o çağlar için yeni kurulan devletler açısından çok önemli

24 Bu konuda msl. bkz. A. Bausani, "Religion in the Saljuq period", *The Cambridge History of Iran 5: The Saljuq and Mongol Periods*, s. 283-290.

olan bu durumu, Türk devletlerinin Sünnî İslâm yorumunu benimsemelerinde önemli bir faktör olarak görmek doğru olacaktır.

Bu yüzden Mâverâünnehir'deki gelişmiş kültür merkezlerinde zamanına göre öteki İslâm ülkelerine kıyasla bile yüksek bir bilim ve düşünce seviyesini tutturan bu Sünnî İslâm'ın tarihini bilmek, bütün bir Osmanlı çağında ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde hâkim Sünnî İslâm yorumunu ve uygulamasını, ayrıca buna bağlı dînî ve bilimsel düşünce geleneğini, halkın eğilimlerini bilmek bakımından bizim için ayrı bir önem taşır. Üzülerek hemen belirtelim ki, bu tarihi ortaya koyabilme konusunda Türkiye tarihçiliği, ne de Türkiye ilâhiyatçılığı henüz hiç bir adım atmış değildir.[25]

Burada bu konuyla ilgili bir sorunun daha cevabını aramak gerekiyor: Neden Türkler arasında Sünnî İslâm'ın önemli bir inanç mezhebi olan *Eş'arîlik*, yahut *şâfiîlik, Mâlikîlik* ve *Hanbelîlik.*gibi fıkhî mezhepleri değil de, inanç mezhebi olarak *Mâtürîdîlik* ve fıkıhda da daha çok *Hanefîlik* yaygınlaşmıştır? Bu soru gerçekten önemli bir sorudur ve cevabını spekülasyona kaçmadan tam anlamıyla nesnel bir şekilde verebilmek bugün için kolay değildir. Fakat her türlü önyargı ve ideolojik söylemler, yaklaşımlar bir kenara bırakıldığında, doğrudan tarihsel olaylara bakılırsa, şunu söylemek pek yanlış olmasa gerektir: *Eş'arîlik, Mâlikîlik, Şâfiîlik* ve *Hanbelîlik* benzeri, daha çok nakli (*Kitap* ve *Sünnet* kaynaklı nassları) temel alan Sünnî mezheplere kıyasla,[26] *Hanefîlik* ve

---

25 Aslında bu, tek başına ne tarihçilerin ne de ilâhiyatçıların halledebileceği bir mesele değildir. Türk tarihinde Sünnî İslâm yorumunun ciddî bir analizini ortaya koyabilmek, kanaatimizce artık, bugüne kadar birbirinden kopuk bir şekilde çalışan tarihçilerle ilâhiyatçıların ortak çalışmaları sayesinde mümkün olabilecektir.

26 Bunlardan Eş'arîlik için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslâmda Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. E. Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970, Yağmur Yay., s. 218-235. Diğer üçü için bkz. aynı yazar, *İslâmda Fıkhî Mezhepler*

Mâtüridîlik gibi, gerek inanç, gerek siyaset, gerekse hukuk alanında Sünnî İslâm'ın daha rasyonel bir temele oturan yorumu,[27] Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar hemen bütün Türk dünyasının yerleşik kesimleri için daha pragmatik ve pratik olduğu, dolayısıyla dünyevî bir niteliğe sahip bulunduğu için tercih edilen bir konum kazanmış olabilir.

Sünnî İslâm'ın gelişmiş fikir potansiyeli, özellikle Büyük Selçuklular tarafından, bu devletin güçlü siyasî hâkimiyeti paralelinde çok iyi kullanılmıştır. Büyük Selçukluların Sünnî İslâm'a sağladıkları destek, yalnızca onların dönemiyle sınırlı kalmamış, İran siyasî tarihine Büveyhîlerle ilk adımını atan Şîîliğin, İlhanlılar devrindeki kısa süreli parlayışı hariç tutulacak olursa, XVI. yüzyıl başlarına kadar İran'da kesinlikle bir daha hâkimiyet mevkiine gelmesine engel olmuştur. Osmanlı Devleti'yle rakip olduğu ve Yıldırım Bayezit'i yendiği için Türkiye tarihçiliğinde bugüne kadar görmezlikten gelinen ve önemsenmek istenmeyen Timur'un, kendi zamanında İran'da –en azından görünürde– Sünnî İslâm'ın gelişmesi yolunda sarfettiği çabalar,[28] militan Şîîliğe karşı takındığı kesin tavır,[29] İran'da Şîîliğin devletin resmî mezhebi olma durumunu en az bir elli yıl daha geciktirmiştir. Bununla beraber Timur, hiç bir zaman katı bir Sünnî si-

---

Tarihi, çev. Abdülkadir Şener, Mâlikîlik: III, 54-74; Şâfiîlik: III, 117-156; Hanbelîlik: III, 220-265.

27 Hanefîlik için bkz. Ebu Zehra, *Fıkhî Mezhepler*, II, 169-191; Mâtüridîlik için bkz. aynı yazar, *İtikadi Mezhepler*, s. 236-252.

28 Timur'un Nakşibendî tarikatı mensuplarına ve Seyyid Şerîf-i Cürcânî, Sâdeddîn-i Teftazânî gibi büyük Sünnî ulemâya gösterdiği saygı ve eğilim çok iyi bilinir. Hattâ bunlara ve Timur'un daha başka siyasetine bakarak bilim adamları onun Sünnî İslâm yanlısı bir politika yürüttüğünü kabul ederler: Bkz. F. Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, s. 459-460 vd; J.-P. Roux, *Aksak Timur, İslâmın Kutsal Savaşçısı*, çev. A. Rıza Yalt, İstanbul 1994, Milliyet Yay., s. 241-243; İsmail Aka, *Timur ve Zamanı*, Ankara 1991, TTK. Yay., s. 133-136; Mustafa Kafalı, "Timur", *İA*.

29 Meselâ Timur'un İsmailîlere karşı çok sert hareket ettiği konusunda bkz. Roux, *a.g.e.*, s. 226.

yaset takip etmemiş, imparatorluğundaki diğer din mensuplarına karşı yumuşak davranmıştır. Hattâ bilinenin aksine, İmamiye şîası'na mensup ulemâ onun zamanında oldukça rahat nefes alabilmiştir. Hindistan'da Babür İmparatorluğu zamanında da çok ılımlı bir sünnî politika takip edilmiş olduğu gibi, bu imparatorluğun önde gelen hükümdarlarından Ekber Şah'ın, son derece toleranslı bir din anlayışı bulunduğu, zamanında bütün dinlerin mevcut ruhanî temsilcilerini ve âlimlerini toplayıp onlarla uzun uzun tartışmalar yaptığı, hattâ bütün dinlerden seçmeler yaptırarak *Dîn-i İlâhî* adını verdiği yeni bir senkretik dinî hareket başlatmak istediği, ancak bunun başarısızlıkla sonuçlandığı çok iyi bilinir.[30]

Merkezinde Türkiye Türklerinin bulunduğu Batı Türkleri arasında Sünnî İslâm yorumunun gelişmesi ve yayılması açısından asıl Büyük Selçuklu döneminin önemini vurgulamak gerekir.[31] Çünkü Anadolu Selçukluları, her ne kadar Büyük Selçuklular karşısında "âsî evlât" konumunda bulunsalar da, bu açıdan "baba"larının yolunu terketmemişler, devlet ve yerleşik kesim itibariyle büyük ölçüde Sünnî İslâm yorumunu korumuşlardır. Böylece Sünnî İslâm, Anadolu Selçukluları zamanında Türkiye topraklarının hâkim Müslümanlık anlayışını oluşturmaya devam etti. Anadolu Selçuklularındaki Sünnî İslâm yorumunun geniş bir hoşgörüye dayalı düşünce ve yaşayış ortamını da beraberinde getirdiğine bazı tarihsel olaylar şahitlik ediyor. Endülüs'te Müslümanlara ve Yahudilere karşı işlenen Katolik zulmünü bütün dehşetiyle yaşadığı için, içi Hıristiyan-

---

30 Bu konuda msl. bkz. I. H. Qureshi, "India under the Mughals", *The Cambridge History of Islam* 2, Cambridge 1970, s. 61-63; Halis Bıyıktay, *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, Ankara 1989, TTK Yay., s. 78-86.

31 Büyük Selçukluların Sünnîlik politikası ve o devirdeki Şîîliğin durumu konusunda msl. bkz. Bausani, "Religion in the Saljuq period", s. 283-302.

lara karşı kızgınlıkla dolu olarak Anadolu'ya gelen, bütün zamanların en ünlü mutasavvıfı Muhyiddîn-i Arabî'nin (ö. 1242), burada Hıristiyanlara karşı uygulanan hoşgörü ortamına şaşırıp kaldığını ve bunu değiştirmek için zamanın Selçuklu hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus'a bir mektup verdiğini biliyoruz.[32]

Osmanlı Devleti'yle birlikte Sünnî İslâm, kendi tarihinin –belki ilmî ve fikrî bakımdan olmasa da– siyasî açıdan en güçlü dönemini yaşadı. Osmanlı Sünnîliği, daha Osmanlı Devleti'nin başlangıcından itibaren kurulmaya başlayan medreselerle, İslâm dünyasının klâsik zihniyetine vâris oldu. İslâm dünyasının önemli merkezlerinde bu zihniyetin eğitimini alan Osmanlı ulemâsı, Sünnî İslâm'ı dinî bilimler ve düşünce alanında yeniden yorumladılar. Bu yorum, İslâmî bilimlere yeni hedefler, yeni gelişmeler sağlayacak amatör bilimsel bir amaca yönelik olmaktan çok, XV. yüzyılda artık bir imparatorluk haline gelmiş Osmanlı Devleti'nin pratik ihtiyaçlarının giderilmesini hedef alan pragmatik nitelikli bir yorumdu ve üzerine dayandığı malzeme ise yeni değildi. Çünkü Osmanlı ulemâsı, kendi orijinal eserlerini ortaya koymak yerine, genellikle İslâm orta çağlarının kelâm, fıkıh, hadis ve tefsir alanlarında artık klâsikleşmiş eserleri üstünde çalışmayı, bunları şerhetmeyi, bunlara tâlik ve hâşiye yazmayı tercih etti.[33]

Bununla birlikte Osmanlı Sünnîliği, XVI. yüzyılda gerek İran Safevî faktörü, gerekse bazı toplumsal bunalımlar yüzünden belli ölçüde bir fanatizme büründüğü dönem hariç tutulursa, özellikle kuruluş döneminde ve Fatih zamanın-

---

32 Bkz. A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, 2. bs. s. 213; ayrıca bkz. H. Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul 1934, II, s. 149-151.

33 Osmanlı ulemâsının biyografileriyle ilgili en eski kaynaklardan olan *Şakayık-ı Nûmaniye* üzerinde yapılacak yüzeysel bir gözlem bile, bu noktayı çok açık bir biçimde ortaya koyar.

da önemli ölçüde geniş bir müsamaha ortamını yansıtıyordu.[34] Kuruluş döneminde Osmanlı ulemâsının, sultanların teşvikiyle Bizanslı din bilginleriyle sık sık teolojik tartışmalar yaptıkları çok iyi bilinir. Bu tartışmalar taraflar arasında belli ölçüde bir yakınlaşmayı sağlıyordu.[35] XVI. yüzyılın, belirtilen iki önemli sebeple Osmanlı Sünnî yorumunda bir daha genişlemesi mümkün olmayan bir zihniyet daralmasının başlangıcını simgelediğini söyleyebiliriz. O zamana kadar heterodoks kesime karşı herhangi bir baskı siyaseti gütmeyen Osmanlı merkezî yönetimi, çok sıkı bir denetim politikası uygulamaya başladı. Devlet, yayımladığı belgelerde *ehl-i rafz* veya *râfızî* terimiyle nitelendirdiği bu heterodoks kesime karşı, *Ehl-i Sünnet*'in savunuculuğunu resmen ve sık sık telâffuz etmeye başladı. Heterodoksiye karşı XVI. yüzyıla kadar görülmeyen bu radikal tavır alışın sebebi, teolojik bir çatışmadan ziyade, siyasî, yani Safevî propagandasına karşı kendini ve topraklarını savunma amacına yönelik idi. Nitekim İslâm tarihinin dikkatli bir incelenmesi, Sünnî İslâm'ın tarihinin belli dönemlerinde görülen bu daralmaların, –Türkiye'de zaman zaman ileri sürüldüğü gibi– Sünnî İslâm yorumunun ana karakteriy-

---

34 Osmanlı İmparatorluğu'nda yalnız Fatih zamanında değil, genellikle Sünnî İslâm'ın, Arap ülkelerine nazaran çok daha hoşgörülü ve insancıl boyutlar sergilediği, bu Türk topraklarında muhtelif zamanlarda yolculuk etmiş olan Müslüman Arap ve pek çok Hıristiyan Batılı gezgin tarafından gözlenmiştir. Sünnî İslâm'a sıkı sıkıya bağlı olduğu kaynaklarca vurgulanan, bununla beraber kesinlikle fanatik bir tutuma sahip bulunmayan Fatih zamanında ise, gerek Hıristiyanlığa, gerekse Sünnîlik dışı dinî akımlara geniş bir hoşgörü gösterildiğini biliyoruz (bu konuda çeşitli örnekler üzerindeki gözlemler için bkz. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1970, 2. bs., Remzi Kitabevi, s. 25-49).

35 Bu konuya dair msl. bkz. Vryonis, *The Decline*, s. 421-434; Fransız araştırmacı Michel Balivet de son yıllarda münhasıran bu konu üzerine eğilmiş ve özellikle *Byzantion* ve *Byzantinische Forschungen* dergilerinde çeşitli makaleler yayımlamıştır. Ayrıca bu konuya hasrettiği bir de kitabı vardır: *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc: Histoire d'Un Espace d'Imbrication Gréco-turque*, İstanbul 1994, Isis Yay., (özellikle bkz. s. 111-142).

le ilişkilendirilmesinden çok,[36] ilgili dönemlerin siyasî ve sosyal konjonktüründeki krizlerle sıkı sıkıya bağlantılı görülmesini gerektirir.

b. Türkler ve heterodoks (gayri Sünnî) İslâm

Türkler arasında Sünnî İslâm kısaca yukarda genel bir perspektif içinde özetlemeye çalışıldığı şekilde bir gelişme gösterirken, öte yandan, Arapça bilmek bir kenara, okuma yazma dahi bilmeyen, hayvan sürülerinin ardından sürekli yer değiştiren göçebe Türk topluluklarının arasında ise değişik bir İslâm yorumunun geliştiği görülüyor. Gerek dayandığı sosyal taban, gerekse bu tabanın yapısal nitelikleri ve buna bağlı hayat tarzının oluşturduğu yorum tarzı bakımından Sünnî İslâm yorumundan da bir çok önemli farklılıkları bulunan bu İslâm yorumunu, *heterodoks İslâm* olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır.[37]

---

36 Günümüzde Sünnî İslâm'ın oluşum ve gelişim sürecini iyi bilmeyen ve bunu doğrudan kendi kaynaklarından takip edemeyen bir kısım araştırıcıların, biraz da ideolojik eğilimlerle bu tezi sık sık savundukları ve seçerek aldıkları bir kaç örnekle de desteklemek istedikleri görülür. Oysa bu aldatıcı bir görünümdür. Bu konuda doğru dürüst fikir sahibi olabilmek için, Sünnî İslâm'ın düşünce tarihini, siyasî tarihle paralel bir şekilde incelemek gerekir. Nitekim günümüzde yalnız Sünnî memleketlerde değil, Şîîliğin hâkim olduğu ülkelerde dahi fanatizm eğilimlerinin artmasının, Türkiye de dahil İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyasî ve iktisadî dar boğazlardan geçilmekte olduğu şu yıllara rastlaması bir tesadüfün değil, belirttiğimiz sebebin sonucudur.

37 Bu terim son yıllarda, Türkiye'deki ilâhiyatçı kökenli tarihçiliğin pek sıcak bakmadığı bir terim olarak görülmeye başlandı. Bu kesime mensup olan araştırıcılar, Türk tarihinde İslâm'ın heterodoks yorumunun olmadığını, bu terimle nitelendirilmek istenen yorumun aslında heterodoksi değil, Sünnîliğin değişik bir şeklinden ibaret bulunduğunu ileri sürüyorlar. Oysa, Osmanlı tarihinin resmî belgelerinin kullandığı *râfızîlik* veya *ehl-i rafz* terimleri, bu heterodoks İslâmı olgusunun resmen ifade biçiminden başka bir şey değildir. Zaten burada önemli olan, bu tarihsel olgunun adı değil, bizzat kendisidir. Türk tarihinde bir heterodoks İslâm yorumunun ve buna bağlı çevrelerin olmadığı kabul edildiği takdirde, pek çok tarihsel olayın ve çeşitli dinî-sosyal yapıları-

Burada önemle altını çizmemiz gereken nokta şudur: Bu heterodoks İslâm, göçebe Türkler arasına dışarıdan getirilmedi veya o zamanki İslâm dünyasında mevcut bir takım heterodoks mezhepler gibi, yıllar yılı süren teolojik tartışmaların sonunda oluşmadı. Bu heterodoks İslâm yorumu, Türklerin arasına, zaten önceki dinleri vasıtasıyla alışmış bulundukları mistik bir nitelikle giren İslâm'ın, geniş çapta, eski dinlerin kalıntılarıyla –bunları mitolojik şifahî gelenekler halinde saklayan sosyo-kültürel bir zeminde– birleşerek değişime uğramasıyla zaman içinde meydana geldi. Bu heterodoks İslâm yorumunun en dikkat çekici yanı, göçebe Türkler arasında İslâm'dan önce mevcut olmuş bulunan bazı dinlerin kalıntılarını Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan bir zaman ve mekân boyutunda İslâmî kavramların içinde birleştirip yoğurarak kendiliğinden tabii bir şekilde oluşan bir *senkretizm* (bağdaştırmacılık) olmasıydı. Bunun çok tabii bir sonucu olarak da, bu İslâm yorumunun Sünnî İslâm gibi ince ince işlenmiş ve gelişmiş, sistematik yazılı bir teolojisi yoktu ve hiç bir zaman da olmayacaktı. Şifahî kabîle kültürü geleneklerinin kalıpları uyarınca yine tabii olarak daha çok mitolojik bir karakter arzediyordu. Bu İslâm yorumunda, ağır tabiat şartları altında sürdürülmekte olan konar-göçer hayatla uyuşamayan şer'î emir ve yasaklar pek yer bulamıyor, onların yerine eski ritüeller görünürde bir İslâm cilâsı altında geniş ölçüde varlığını sürdürmeye devam ediyordu.

İşte bu mistik nitelikli heterodoks İslâm'ı göçebe Türk toplulukları içine, Ahmed-i Yesevî'den daha önce ve onun zamanında yaşamış olup isimlerini bilemediğimiz, ama tıpkı onun gibi Horasan Melâmetiyye mektebinden yetişme

---

maların izahını yapmak kesinlikle mümkün olmayacaktır. Bu iddiada bulunanların bu mühim noktayı ihmal ettikleri veya görmezden geldikleri muhakkaktır.

sûfîler başarıyla yaydılar. Ahmed-i Yesevî, bunların adı tarihen bilinmekte olan en önemli simalarından biridir. Bilindiği gibi modern tarihçilik bu konuyu F. Köprülü'nün çalışmalarına borçludur.[38]

38 Bilindiği üzere Fuat Köprülü'nün bu konudaki eseri, onun ilk ve belki en tanınnuş kitabı olan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1918) isimli eseridir. Fakat Köprülü Yesevîlik ve Ahmed-i Yesevî hakkında bu kitabında hakim olan perspektiften, ileriki yıllarda araştırmalarının ilerlemesiyle vazgeçmiş, bu konudaki son görüşlerini, Türkçe *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Ahmet Yesevî" maddesinde açıklamıştır. Dolayısıyla bu mesele hakkında doğru fikir edinmek için her iki eseri birlikte okumak şarttır.

1990'da Sovyet Rusya'nın dağılmasıyla birlikte, Türkiye'nin Orta Asya Türkî cumhuriyetleri ile romantik ve nostaljik bir hava içinde başlayan ilişkileri çerçevesinde, buradaki İslâm, dolayısıyla tasavvuf kültürü gündeme gelince, Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik yeniden merak ve ilgi konusu oldu. Hatta bir siyaset adamının inisiyatifiyle 1991 yılı, Kültür Bakanlığı'nca Ahmed-i Yesevî Yılı ilan edildi. Bu, Türkiye'de ve Kazakistan'da Ahmed-i Yesevî ile ilgili birkaç uluslararası ve ulusal toplantıya önayak oldu. Ayrıca 1991 ve müteakip yıllarda çeşitli popüler ve bilimsel dergilerde yüzlerce makale yayımlandı. Daha çok apolojetik ve milliyetçi muhafazakâr bakış açılarıyla cereyan eden ve katılımcılarının çoğu bu konuda doğrudan uzman olmayan bu toplantılarda sunulan bildirilerde veya dergilerdeki yazılarda, abartılı imajlar altında, spekülasyonlarla çevrelenen Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik, olabildiğince yüceltildi. Türklerin Müslümanlığı neredeyse bütünüyle Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik'le izaha çalışıldı. Sadece Köprülü'nün kitabıyla, *Dîvân-ı Hikmet*'ten alınan metinlere dayandırılan bu bildirilerin ve yazıların büyük çoğunluğu, Ahmed-i Yesevî ve Yesevîliğin, "Türklerin millî birlik ve beraberliğini sağlayan, sağlam Sünnî inancını sergileyen en büyük olgu" olduğunu ispata yönelik, ama bilimsel olarak hiçbir meseleyi tartışmayan, konuya yenilik getirmeyen bir apoloji edebiyatı olmaktan öteye gitmez.

Ancak son zamanlarda Devin DeWeese'nin Yesevîlik üzerinde Köprülü'den sonra ilk defa, Köprülü'nün de eserini yazarken görmediği, görmesi de mümkün olmayan bazı yeni kaynaklara dayalı olarak İndiana Üniversitesi'nde yayımlamak üzere olduğu Ahmed-i Yesevî ve Yesevîliğe dair monografisinin yeni görüşler ortaya koyacağı bekleniyor. Bu çalışma yayımlandıktan sonra Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik ve bu arada Köprülü'nün Türk tasavvuf tarihine yaklaşımını ve perspektifini temel alanların görüşleri herhalde yeniden tartışılmaya başlanacaktır. Maamafih DeWeese konu hakkındaki bazı ön değerlendirmelerini daha evvel şu makalelerinde ortaya koymuştur: "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the links between the Yasawî and Naqshbandî sufi traditions", *JIS*, 7/2 (July 1996), s. 180-207; "Yasawî Sayhs in the Timurid Era: Notes on the social and political role of communal sufi affiliations in the 14th and 15th centuries", *Oriente Moderno*, XV (LXXVI)/2, 1996, s. 173-188; "The Yasawî order and Persian hagiography in seventeenth

Ahmed-i Yesevî ve özellikle halifelerinin Çin Türkistanı, Mâverâünnehir ve Hârezm gibi, Orta Asya'daki çeşitli bölgelerde yaşayan göçebe Türk toplulukları arasında heterodoks bir nitelik kazanmış olan bu İslâm yorumunu yerleştirmede oynadıkları rol, belki Türk tarihindeki en önemli olaylardan biridir. Eski geleneksel kalıplarla ifade edilmek ve yorumlanmak durumundaki bu mistik heterodoks İslâm, bu sûfî propagandacılar sayesinde çok tabii olarak eski *atalar kültü* ve Budizm'den kalan *aziz kültü* üstüne bina edilen güçlü bir *evliyâ kültü* etrafında kurumlaşarak gelişti ve Türk halk İslâmının –Sünnî kesimi de dahil olmak üzere– ana karakteristiğini yarattı. *Evliyâ kültü*, yani tabiatüstü bir takım ilâhî güç ve yetkilerle donanmış bulunduğuna inanılan kutsal bir şahsiyetin mistik karizması etrafında şekillenen, sarsılmaz inanç, bağlılık ve takdis duygusu,[39] bu halk Müslümanlığında yüzyıllardır kitâbî İslâm'dan daha derinlere işlemiş bir halde bugüne kadar gelmiştir. Türk dünyasının hemen her tarafını dolduran adı belli veya belirsiz sayısız evliyâ türbeleri, evliyâ kültüne dayalı bu İslâm yorumunun somut kanıtlarıdır.

İşte X. yüzyılda başlayıp, bir bakıma –Orta Doğu, Anadolu ve hattâ Balkanlar'daki yerel etkiler saklı kalmak kaydıyla– günümüz Alevîlik-Bektaşîliğine kadar uzanan bu heterodoks Türk İslâmı'nın gelişim süreci böyle başladı. Bu İslâm yorumunun Orta Asya'daki gelişme süreci kısmen Barthold, kısmen Emel Esin ve Irène Mélikoff'un araştırmala-

---

century Central Asia...", *The Heritage of Sufism, III: Late Classical Persianate Sufism (1501-1715). The Safavid and Mughal Period*, ed. Lewisohn, Leonard ve David Morgan, Oxford 1999, s. 387-414; "Sacred history for a Central Asian town. Saints, shrines and legendes of origin in history of Sayram, 18th-19th centuries", *RMMM*, LXXXIX-XC (2000), s. 245-295.

39 Evliyâ kültü konusunda geniş bilgi için bkz. A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım Denemesi)*, Ankara 1992, s. 1-26.

rıyla oldukça iyi bilinebilir haldedir. Fakat asıl I. Mélikoff'un çalışmalarıdır ki, F. Köprülü ve Gölpınarlı'nın araştırmalarını epeyce ileri götürmüş ve bugün Anadolu Türkleri arasındaki heterodoks İslâm'ın tarihini önemli ölçüde gün ışığına çıkarmıştır.[40]

Bu heterodoks İslâm'ın Orta Asya'dayken, XV. yüzyılın sonlarından başlayarak yaklaşık XVI. yüzyıl boyunca Anadolu'da bir kısım konar-göçer Türkmen zümrelerini geniş ölçüde etkileyen *Oniki İmam (İmamiyye) Şîîliği*'nin, *Hz. Ali kültü*, *Oniki İmam Kültü* ve *Kerbelâ kültü* gibi –aşağıda sözü edilecek olan– Şîî motiflerle bu dönemde henüz ilgisi yoktur. Dolayısıyla bu heterodoks İslâm henüz *Alevîlik* –daha doğrusu tarihsel ve doğru adıyla *Kızılbaşlık*– değildir. Başka bir ifadeyle bu heterodoks İslâm, eski kabilesel inanç ve geleneklere kendiliğinden uyarlanmış mistik bir "konar-göçer halk Müslümanlığı"dır.

Bu heterodoks Müslümanlığın en belirgin özelliklerinden birincisi, yukarıda da bir ara temas edildiği üzere, *senkretik* (bağdaştırmacı) olmasıdır. Bu yüzden ulaştığı her yerde çok geniş bir inanç yelpazesini kolayca özümseyerek kendi bünyesine mal edegelmiştir. Bu bağdaştırmacı özelliği sebebiyle, merhum F. Köprülü ve Ö. L. Barkan'ın çalışmalarında

---

40 I. Mélikoff'un çalışmaları, Türkiye'deki heterodoksinin sosyal tabanı ve inanç sistemiyle ilgili bilimsel araştırmalardan oluşuyor. O bu araştırmalarında heterodoks inançların din tarihi açısından analizi, bunların kökenleri, Orta Asya ve diğer bölgelerle, inançlarla bağlantılarını ve bilhassa senkretik niteliklerini ortaya koyan, bir çok önemli probleme dikkat çeken kalıcı araştırmalardır, ki belli başlıları arasında şunlar sayılabilir: "Le problème kızılbaş", *Turcica*, VI (1975), s. 49-67; "Recherches sur les composants du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica, memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli 1982, s. 379-395; "L'Islam hétérodoxe en Anatolie", *Turcica*, XIV (1982), s. 142-154; "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica*, XX (1988), s. 7-18. Bu zikredilenler ve diğerlerinin tamamı şurada kitap halinde yeniden yayımlanmıştır: *Sur les Traces du Soufisme Turc: Recherches sur l'Islam Populaire en Anatolie*, İstanbul 1992, Isis Yay., (Türkçe çevirisi: *Uyur idik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1993, Cem Yay.).

ele aldıkları şekilde,[41] Osmanlı fetihlerinin ilerlemesine yardımcı olan (Kalenderî, Haydarî ve Bektaşî) dervişlerin temsilciliğinde Balkanlar'a kadar çıkabilecek bir güce erişecek, buradaki bir kısım gayrimüslim halkın Müslümanlaşmasında, mitolojik karakteri sebebiyle arzettiği kolaylık sayesinde, eski yerel inanç ve ritüelleri özümseyerek onlarca uygulanabilir kolay bir yorum ortaya koyacaktır.[42]

Bu heterodoks İslâm'ın bu senkretik ve mistik karakterinin dışında, çok önemli diğer bir özelliğinden daha bahsetmek lâzımdır ki, o da *ihtilalci mehdîci* bir ideolojiyi (*messianisme révolutionnaire*) kendinde barındırmasıdır. Çok muhtemel olarak eski Mezopotamya kökenli İran mesiyanik kültürünün bir katkısı olan bu karakter, daha IX. ve X. yüzyıllarda Orta Asya'daki, XIII. yüzyıldan itibaren de Anadolu ve Balkanlar'daki merkezî yönetimlere karşı gerçekleştirilen bir takım dinî-sosyal halk hareketlerinde çok belirgin bir biçimde ortaya çıkar. XIII. yüzyılda Selçuklu Anadolusu'ndaki Babaîler isyanı,[43] XV. yüzyılda Balkanlar'daki Şeyh Bedreddin isyanı[44] ve nihayet XVI. yüzyıl Anadolu is-

---

41 Msl. bkz. Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1984, 2. bs., TTK. Yay., s. 94-102; Ö. Lütfi Barkan, "İstîlâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri", *VD*, II (1942), s. 274-386.

42 Bu konuda özellikle şu kitaplara bakılmalıdır: F.W. Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, çev. R. Hulûsi, İstanbul 1928; aynı yazar, *Christianity and Islam Under The Sultans*, Oxford 1929, 2 cilt (Bu iki kitapta Hasluck, Anadolu ve Balkanlar'da Müslüman ve Hıristiyan halk arasındaki ortak kültlerin nasıl oluşup geliştiği konusunda ilginç tahliller yapar ve örnekler verir).; Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellensm in Asia Minor and The Process of Islamization*, Berkeley 1971, s. 481-496.

43 Babaîler isyanına dair bkz. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul 2000, Dergâh Yay., 3. bs.

44 Şeyh Bedreddin isyanı konusunda son zamanlara kadar Türkiye'de ve Türkiye dışında ara ara bir takım yayınılar yapılmıştır. Bu konuda geniş bir bibliyografyayı da ihtiva eden en yeni bilimsel araştırma şudur: Michel Balivet, *Islam Mystique et Révolution Armée Dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheikh Bedreddîn, le "Hallâj des Turcs" (1358-59-1416)*, İstanbul 1995, İsis Yay.

yanlarının önemli bir kısmı, bu heterodoks İslâm yorumunun sergilediği bu *ihtilalci mehdici* ideolojiyi yansıtan tipik *mesiyanik* isyanlardır.

İşte kısaca özetlenen bu süreç içinde gelişen İslâm'ın bu heterodoks yorumu, bir yandan daha XI. yüzyıldan itibaren Orta Asya'da Türkler arasında daha çok tasavvufî tarikatlarla kendi gelişimini sürdürürken, öte yandan aynı yüzyıl sonlarından itibaren Türkmen göçleriyle birlikte Anadolu'ya intikal etti. XIII. yüzyılın ilk çeyreği içinde de, sûfîlik boyutunda *Kalenderîlik, Yesevîlik, Haydarîlik* ve *Vefâîlik* gibi tarikatlarla Anadolu'da belirginleşti. Sayılan sûfî çevrelerin temsil ettiği heterodoks İslâm, XVI. yüzyıl başında *Bektaşîlik* olarak en son biçimini aldı. Deyim yerinde ise Bektaşîlik kabaca, heterodoks İslâm yorumunun klâsik sûfî kalıplar içinde organize olmuş biçimi olarak tanımlanabilir. *Bektaşîlik*, bu heterodoks İslâm yorumunun XIII. yüzyılda Babaî hareketiyle atılan temeli üstünde gelişmek suretiyle, XVI. yüzyıl başında bir tarikat olarak ortaya çıkmıştır.

Bu tarikatın dışında kalan ve XII. yüzyıldan beri Nizarî İsmâiliği'nden etkilenen konar-göçer Türkmen ve Kürt çevrelerinde ise,[45] XV. yüzyılın son yıllarında başlayan yoğun Safevî propagandası etkisi ile ve Şah İsmail-i Safevî'nin önderliğinde Oniki İmam (İmamiyye) Şîîliği'nin İsmâilîlik'e yakın yorumuyla yeni bir sentez oluştu. *Hz. Ali kültü, Oniki İmam kültü* ve *Kerbelâ Mâtemi kültü*, bu heterodoks İslâm

45 Son zamanlardaki araştırmalarımız bizi, daha önce Oniki İmam Şîîliği temelinde yapıldığını düşündüğümüz Safevî propagandasının, aslında konar-göçer Türkmen ve Kürt çevrelerinin daha XII. yüzyıldan beri mâruz kaldıkları İsmâilî etkiler dikkate alınarak bu zemin üzerinde gerçekleştirildiği sonucuna götürmüştür. Türkiye tarihinde İsmâilî etkiler meselesi, tarafımızdan şu iki makalede tartışılmıştır: "The Wafa'î Order during and after the period of the Seljuks of Turkey: A new approach to the history of popular sufism in Turkey", *Mesogeios* içinde (baskıda); "Islam's second aspect in Turkeys history: Rethinking the Shî'a element of natolia or about Isma'îlî influences", University of Wisconsin, *Festchrift Kemal Karpat* (baskıda).

yorumunun temel ögeleri haline getirildi. Böylece bu heterodoks İslâm, *müteşeyyi'* (*pseudo-Shiite*) bir görünüm aldı. Ama bu sentez kesinlikle Sünnî bir mahiyet taşımadığı gibi, tam bir Şîîlik hiç değildi.

Bu sentezi hem Sünnî İslâm'dan hem de Oniki İmam Şîîliği'nden ayıran temel noktaların başında, *Tanrı* (ulûhiyet, divinité) inancının kendine mahsus niteliği gelir. I. Mélikoff'un isabetle teşhis ettiği üzere, Alevîlik'teki bu *Tanrı* anlayışı, kısaca "Tanrının insan bedeninde şekillenişi" diyebileceğimiz ***hulûl*** (*incarnation*) inancı çerçevesinde, eski Türklerdeki *Gök Tanrı* kavramının Hz. Ali ile özdeş hale getirilmesinden oluşan bir Tanrı telâkkisidir.[46] Bu sebeple Alevîlik'te Hz. Ali, tarihsel Hz. Ali'den çok daha farklı olup Alevî teolojisinin belkemiğini oluşturur. *Oniki İmam kültü* aslında bu temel inancı kamufle eden daha ikincil bir kült-tür. İkinci temel nokta, Hz. Hüseyin etrafında teşekkül eden *Kerbelâ Mâtemi kültü*'nde düğümlenir. Deyim yerindeyse, Alevîliği tarihi boyunca ayakta tutan –temelde eski Mezopotamya kökenli– bu kült, aslında, Alevîlik'te kollektif vicdanın sembolü haline gelmiş bir "acı, ıstırap, ezilmişlik, zulme, haksızlığa uğramışlık" kültüdür. Bu bakımdan göründüğü kadar basit değildir; Alevîliği anlayabilmek için ele alınacak temel hareket noktalarından biridir.

Alevîlik XVI. yüzyıl başında Şah İsmail-i Safevî tarafından işte bu iki ana kült etrafında, eski Türk kabîle hiyerarşisinin, çok belirgin mistik bir ruhla sentezinden ibaret mükemmel bir cemaat teşkilâtına kavuşturuldu. Eski kabile şefleri ve dinî reisler olan *Türkmen babaları*, böylece Hz. Ali soyundan gelen *seyyidler, dedeler* haline geldiler. Bu soylar, *ocak* denilen kutsal dede-seyyid ailelerini oluşturdu ve Alevî zümrelerinin her biri, başlarında, aynı zamanda Alevî yo-

46 Bu konudaki önemli açıklamalar için bkz. Mélikoff, "*Le problème kızılbaş*", s. 51-54.

lunun *mürşid*'i olan dedelerin bulunduğu bu ocaklara bağlandı. Bu, tıpkı tasavvufî tarikatlar örneğinde gerçekleştirilmiş bir teşkilatlanmaydı. Bu sebeple bu ocakların her biri, Alevîlik bünyesindeki bir tarikat sayılabilir.

İşte böylece XVI. yüzyıl başları, Türk tarihinde heterodoks İslâm yorumunun en mühim dönüm ve dönüşüm noktasını oluşturur. Bu dönüşüm sonrası heterodoks İslâm yorumunun adına, o dönemdeki adıyla *Kızılbaşlık*, Osmanlı belgelerinde en çok kullanılan ismiyle *Râfızîlik*, kazandığı pejoratif anlam yüzünden bugün daha çok kendilerinin tercih ettiği isimle, *Alevîlik* deniyor.[47] Bu yeni yapılanmada, eskiden olduğu gibi yine şer'î ibadetler yer alınıyordu. Onların yerine, kökü Orta Asya'da ta İslâm öncesi devirlerde şamanların yönetiminde icra edilmekte olup yalnızca evli çiftlerin katılabildiği *kımız içme* ritüeline dayanan, İslâmî dönemde de Ahmed-i Yesevî ve halifeleri zamanında sûfî bir âyin yapısı kazandırılan ritüel, *Âyin-i Cem* ismi altında temel ibadet durumuna getirildi.[48]

47 Şah İsmail'in yeni düzenlemelerinden sonra, Safevî dervişlerinin giydikleri "kızıl tac" veya Şah İsmail'e tâbi olan Türkmenlerin kızıl börkleri sebebiyle kendilerine Türkçe *kızılbaş*, Farsça *sürh-ser* denilmeye başlandı. Dönemin Osmanlı ve Safevî kaynaklarında kullanılan bu terim, aslında Alevîliğin ilk tarihsel adı olmuştur. Osmanlı kroniklerinde ve arşiv belgelerinde hem bu ikisine, hem de bunlara ilâve olarak *Râfızî* terimine de rastlanır. Fakat *kızılbaş* teriminin Sünnî toplum içinde giderek pejoratif bir anlam kazanmasıyla Kızılbaşlar bu terim yerine daha sonraları *Alevî* kelimesini tercih etmişlerdir. Günümüzde de kendilerini bu kelime ile adlandırmaktadırlar.

48 *Âyin-i Cem*'in bugünkü Bektaşîlik ve Alevîlik'te mevcut durumuna gelinceye kadar tarih içerisinde uğradığı önemli değişim aşamaları vardır. Orta Asya'da İslâm'dan çok önceki devirlerde kımız içme ritüelinden başlayarak (bkz. L. P. Potapov, "Göçebelerin iptidaî cemaat hayatlarını anlatan çok eski bir âdet", *TD*, 15 (1960), s. 71-84), Mani dinindeki benzer âyinlerden (bkz. H. C. Peuch, "Le Manichéisme", *Histoire des Religions* 2, Paris 1972, Gallimard, s. 598.) Bizans Anadolu'sundaki Paulicien'lere (Pavlakîler), Vefâîlik ve Yesevîlik'teki âyinlerden (bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 33-34) Baba İlyas'ın düzenlediği Babaîlik'teki âyinlere gelinceye kadar [bkz. A. Y. Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980, s. 99-100.) bu aşamaların hepsinin katkıları vardır. Bize gö-

Kızılbaşlık yahut Alevîliğin tarihsel temeli, bazen ileri sürüldüğü gibi antik Anadolu kültürü olmaktan çok,[49] görüldüğü gibi, X. yüzyıldan beri Orta Asya'dan Anadolu'ya gelinceye kadar yolunun üstündeki topraklardaki kültürlerle temas ederek, onlardan aldıklarını özümseyerek yüzyıllar içinde şekillenen işte bu Türk heterodoks İslâm yorumudur. Anadolu ve XV. yüzyıldaki Osmanlı fetihlerinden sonra da Balkanlar, bu senkretizme hiç şüphesiz ki önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ama unutulmaması gereken, bu katkıların Alevîliğin temelini atan ilk değil, onun gelişmesine yardımcı olan sonraki katkılar oluşudur. Bu katkılar arasında en önemlisi, henüz üzerinde ciddî bir şekilde durulmayan ve özellikle Sivas ve Tunceli Alevîliği'nin oluşmasında önemli payı bulunan *Paulicianisme*, (*Pavlakîlik*, Pavlosçuluk), Balkanlar (bilhassa Deliorman) Alevîliğinin gelişmesinde önemli rolü bulunan *Bogomilisme*'dir. Alevî senkretizmini anlayabilmek için, Alevîliğin teolojisini, ritüellerini ve organizasyonunu dikkatli ve derinlemesine bir analize tâbi tutmak gerekir.

6. Türk tarihinde İslâm'ın görüntüleniş biçimleri

Burada son olarak, yukarıdaki iki paralel tarihsel yorumla bağlantılı bir biçimde, İslâm'ın Türk toplumlarında da, diğer bütün Müslüman devlet ve toplumlarda olduğu gibi, bu toplumların siyasî ve toplumsal teşkilatlanmasına paralel olarak kazandığı bir takım karakteristiklerden söz etmek gerekiyor. Böylece tarihsel süreç içinde Türklerin İslâm yo-

---

re *Âyin-i Cem* konusundaki en doğru tahliller I. Melikoff'un şu makalesinde bulunmaktadır: "*Le problème kızılbaş*", s. 64-65.

49 Bu konudaki iddialara tipik bir örnek olarak msl. bkz. İ. Zeki Eyüboğlu, *Alevilik, Sünnilik: İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1979; aynı yazar, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik (Alevilik)*, İstanbul 1980.

rumuna ait çizmek istediğimiz eskiz kabaca tamamlanmış olacaktır.

Türk tarihinde İslâm'ın görüntüleniş biçimlerinden kasıt kısaca, İslâm'ın, sıradan halk tabakasından sûfî çevrelere, sûfî çevrelerden ulemâ kesimine, ulemâ kesiminden devlet mekanizmasına ve devlet siyasetine kadar, bu kesimlerin yapısal özelliklerine göre kazandığı bir takım görüntülerdir, yahut aldığı kategorik biçimlerdir. Bu görüntüleniş şekillerini a- *halk İslâmı* (popüler İslâm), b- *kitâbî İslâm* (medrese İslâmı), c- *tekke İslâmı* (mistik İslâm), d- *devlet İslâmı* (siyasallaşmış İslâm) şeklinde başlıca dört kategoride ele almak isabetli olacaktır.[50] Bu kategoriler, geçmişte olduğu gibi bugün de bütün İslâm dünyasında aynen mevcuttur.

a. Halk İslâmı (popüler İslâm)

Buna bir bakıma halk Müslümanlığı da diyebiliriz. Sosyolojik olarak çok iyi bilindiği üzere, bir dinin teorik yapısı, inanç esasları ne olursa olsun, halk arasında, o zamanla halkın toplumsal ve kültürel özelliklerini kazanır, o özelliklere uyarlanır, zamanla da onlarla özdeş hale gelir; yani "dönüştürür ve dönüşür". Bu çok tabiidir. İşte aynı süreç Türklerin İslâm'ı kabulü ve yorumlaması olayında da meydana gelmiştir.

Halk İslâmı terimiyle bizim burada anlatmak istediğimiz, bir inanç ve bir sosyal hayat tarzı olarak yorumlanan ve ya-

50 Bu konu 1999'da Türk Tarih Kurumu'nun Osmanlı Devleti'nin 700. kuruluş yıldönümü dolayısıyla düzenlediği uluslararası kongreye bildiri olarak sunulmuştur ("Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm: Problematik bir yaklaşım denemesi", *XIII. Türk Tarih Kongresi, 4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara 2002, II, 1-21.). Bu metin 2002 Şubat'ında Chicago Üniversitesi'nde Center for Middle Eastern Studies'in düzenlediği Sawyer Seminar adlı uluslararası seminerde ise, daha genişletilmiş bir biçimde yeniden ele alınarak tartışılmış olup şurada da yayımlanmıştır: "Islam in the Otoman Empire: A sociological framework for a new interpretation", *IJTS*, 9/1-2 (Yaz 2000), s. 183-198.

şanan, İslâm'ın kitabî esaslarına belli ölçüler içinde sadık kalmakla beraber, daha ziyade geleneksel yaşantının belirlediği, kısmen hurafelerle karışık bir Müslümanlık tarzıdır. Bu Müslümanlık tarzı yukarıda anlatmaya çalıştığımız ortodoks ve heterodoks İslâm yorumları temelinde şekillenir. Başka bir deyişle Türk halk Müslümanlığının biri ortodoksiye, öteki heterodoksiye dayanan iki boyutu vardır. Bu yüzden Türk halk İslâmını yalnızca heterodoks yoruma indirgemek yanlış olur.

Hangi yorumuyla olursa olsun, daha önce de söylendiği üzere, Türk halk İslâmının temel karakteristiği, *evliyâ kültü* merkezli oluşu, dolayısıyla, daha yukarıda da açıklandığı gibi, geniş ölçüde mistik bir mahiyet taşıması, başka bir ifadeyle, tasavvufî etkilerin şekillendirdiği bir Müslümanlık yorumu oluşudur. Bu sebeple halk Müslümanlığında evliyâya saygı çok büyük bir yer tutar. Türkiye de dahil günümüz Balkanlar ve Asya Türk topluluklarında İslâm'ın, özellikle de halk Müslümanlığının niçin büyük ölçüde tasavvufî bir yorumla temsil edildiğini, niçin tarikatların sosyal tabanının bu kadar geniş ve toplumun çeşitli katmanlarına yayılmış bulunduğunu anlayabilmek, büyük ölçüde bu nokta ile ilgilidir.[51]

Bununla beraber bu Müslümanlık yorumu, teşkilatlı tasavvufun, yani tarikatların tekkelerde uygulamaya koyduk-

---

51 Marksist rejime geçişle beraber tarikatların yasaklandığı Yugoslavya'da ve Arnavutluk'ta ve özellikle Sovyet Rusya'da her çeşit adlî ve polisiye takibata rağmen, bir türlü ortadan kalkmamalarının, yer altına çekilerek yaşantılarını ne pahasına olursa olsun sürdürmelerinin sebebi, yukarıda açıklamaya çalıştığımız husus ve bununla ilgili uzun tarihsel süreçtir. Türkiye'de de tarikatların 1925'te özel bir kanunla resmen ilga edilmesine, tekke ve zâviyelerin, türbelerin kapatılmasına rağmen, pratikte bunun gerçekleşememesinin sebebi de aynıdır. Bu olayı Türkiye'de itibar gören "anti-lâik tahrikler" veya "gericilik" yaklaşımı ile anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Bu kanaatimizce kolaycı ve basitçi bir yaklaşımdır. Meselenin daha çok bu uzun tarihsel süreçle açıklanmasının doğru olacağı kanaatindeyiz.

ları Müslümanlık yorumunun aynısı değildir; teşkilâtı, belli bir sistematiği, hiyerarşik yapısı yoktur.

Türk halk İslâmı'nı en iyi analiz edebildiğimiz tarihsel dönem, Batı Türkleri için kısmen Anadolu Selçukluları ve asıl Osmanlı dönemidir. Buna günümüzdeki durumu da hiç şüphesiz eklemek gerekir. Diğer Türk toplumlarının bu açıdan durumları henüz Türk tarihçiliğinin ve sosyal bilimciliğinin ilgi alanına yeni yeni girmektedir. Günümüz Orta Asya Türk toplulukları arasındaki halk İslâmı, Rus ve Batı sosyal bilimci ve tarihçileri tarafından oldukça iyi analiz edilmeye çalışılmış ve bu konuda I. A. Makatov, N. A. Smirnov, Vladimir N. Basilov, Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier-Quelquejay gibi bilim adamları önemli veriler elde etmişlerdir.[52]

b. Kitabî İslâm (medrese İslâmı)

Aslında Fatımîlerin X. yüzyılda Mısır'da yerleşip İsmailî öğretisinin propagandası amacıyla açtıkları el-Kahiretu'l-Muizziyye (Kahire)'deki –bugünkü Sünnî el-Ezher Üniversitesi'nin atası– el-Ezher medresesi ile başlayan İslâm âlemindeki medrese geleneğinin, esas olarak Büyük Selçuklularla geliştiği iyi bilinir. Bâtınîlerin İslâm dünyasına yönelik yıkıcı öğretilerine ve militan faaliyetlerine karşı *Ehl-i Sünnet* (Ehlü's-sünne) de denilen Sünnî İslâm'ı savunmak amacıyla XI. yüzyılda Bağdat başta olmak üzere, önemli ve büyük şehirlerde açılan medreseler, kısa zamanda Bâtınîlik'e karşı İslâm'ın temel iki kaynağının açıklanmasına yönelik bilimsel faaliyetlere başladılar. Bu faaliyetler, tıp, matematik, astro-

52 Bu konuda A. Bennigsen-Chantal Lemercier-Quelquejay'in ortak eserleri olan *Le Soufi et le Commissaire: Les Confréries Musulmanes en URSS* (Paris, Ed. du Seuil. Türkçesi: *Sûfi ve Komiser: Rusya'da İslâm Tarikatları*, çev. O. Türer, Ankara 1988, Akçağ Yay.) isimli kitapta zengin bir bibliyografya bulunmaktadır.

nomi gibi fen dallarına da yer verilmekle beraber, esas olarak *Fıkıh* (İslâm hukuku), *Kelâm* (İslâm teolojisi), *Tefsir* ve *Hadis* gibi temel İslâmî bilimleri kapsıyordu. Ancak bu, daha önce İslâm dünyasında bu alanlarda bilimsel faaliyetlerin olmadığı anlamına gelmemelidir. Çünkü bilindiği gibi bu faaliyetler önceleri camilerde veya başka mekânlarda oldukça gelişmiş bir seviyede yürütülüyordu.[53]

Her hâlükârda medrese geleneği oldukça erken sayılabilecek bir devirde Mâverâünnehir'e girdi. Karahanlılar devrinde Buhara, Semerkand, Merv gibi büyük kültür merkezleri kısa zamanda Sünnî İslâm teolojisinin ve fıkhının tedris edildiği medreselerin ocağı oldu. Buhara, İslâm dünyasının en büyük hadis âlimlerinden biri olan Muhammed b. İsmail el-Buhârî'yi (ö. 869) yetiştirdi.[54] Sünnî İslâm'ın iki büyük inanç mezhebinden birinin (Mâtürîdîlik) kurucusu İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 944) yine Mâverâünnehir'den yetişti.[55] Onları başkaları takip etti. Böylece burada Kur'an ve Sünnet'in açıklanması amacına yönelik medrese kökenli bilimsel faaliyetler giderek güçlendi ve kendi geleneğini kurdu. Bu, Türk dünyasında da Sünnî yorum temelinde gelişen kitabî İslâm'ın, bir başka deyişle medrese İslâmı'nın oluşması ile neticelendi. O kadar ki, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaklaşık XV. yüzyıl sonlarına kadar bile medreseler Kahire, Halep, Dımaşk ve Bağdat medreseleri kadar, Buhara, Semerkant, Serahs, Merv medreselerinden de beslenmeye devam ettiler.

Kısacası medreseler, özellikle Büyük Selçuklulardan itibaren sıkı bir devlet himayesi ve denetimi altında faaliyetlerini sürdürdüler. Bu himaye ve denetim, Osmanlılar da dahil

53 Bu konuda çok iyi bir tarihsel perspektif için bkz. J. Pedersen, "Mescid", *İA*.

54 Bkz. Mirza Bala, "Buhara", *İA*.; Kasım Kufralı, "Buharî", *İA*.

55 Bkz. M. B. Mcdonald, "Mâtürîdî", *İA*.; Ebu Zehra, *İtikadî Mezhepler*, s. 236-252. Burada Mâtürîdilik'in temel esasları iyi açıklanmıştır.

hemen bütün Türk devletlerinde medreselerin üstünden eksik olmadı. Böylece medreseler bir yandan devlet İslâmı'nın, yahut bir başka deyişle *resmî İslâm*'ın üretilmesine en büyük katkıyı sağlayan kurumlar konumuna geldikleri gibi, öte yandan da Sünnî halkla sık temasları dolayısıyla onlar üzerinde de etkili oldular. Tarihsel verilere bakarak, bu etkilerin Anadolu Türkleri arasında ve özellikle şehirler başta olmak üzere, yerleşik kesimde Selçuklular döneminde belirginleşmeye başladığını, fakat asıl beylikler ve Osmanlı döneminde XV. yüzyıldan başlayarak bilhassa Sünnî tabanda kuvvetle hissedildiğini tahmin edebiliriz.

Türk halk Müslümanlığı, bu suretle bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren –İslâm dünyasının hemen her tarafında cereyan eden sürece paralel olarak– iyice fıkhın hâkimiyetine giren medrese İslâmı ile, tekke İslâmı'nın zaman zaman rekabet alanı haline geldi. Bugün İslâm dünyasında halk arasında İslâm'ın hemen hemen yalnızca ibadetlerden ve şer'î bir takım başka yükümlülüklerden ibaret basit bir külte indirgenmesinde belki bu fıkıh ağırlıklı medrese İslâmı'nın etkisini söz konusu etmek yanlış olmayabilir. İşte XVII. yüzyılda Osmanlı başkentinde ortaya çıkan *Kadızâdeliler hareketi*, Türk tarihinde medrese İslâmı ile tekke İslâmı arasındaki bu rekabetin âdetâ bir savaşa dönüştüğü en kızgın örneklerinden birini temsil eder.[56] Fakat bu rekabetin hemen her devirde aynı şiddeti koruduğunu düşünmek yanlış olur. Özellikle Osmanlı döneminde genel çizgi itibariyle daha çok bir uzlaşmadan, hattâ bir dereceye kadar iç içelikten söz etmek gerekir. Bu, İslâm dünyasında tasavvu-

---

56 Bu çok ilginç olay hakkında yeni bir takım literatür mevcut olmakla beraber kısa ve genel bir bilgi için şimdilik bkz. A. Yaşar Ocak, "XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda dinde tasfiye (püritanizm) teşebbüslerine bir bakış: Kadızâdeliler hareketi", *TKA*, XVII-XXI /1-2 (1983), s. 208-226; Madeline Zilfi, "The Kadızâdiles: Discordant revivalisme in seventeenth-century Istanbul", *JNES*, 45 (1986), s. 251-269.

fun (*ilm-i bâtın*) klâsik fıkha (*ilm-i zâhir*) olan galibiyetini simgeler.

c. Tekke İslâmı (tasavvufî yahut mistik İslâm)

Tekke İslâmı, yahut tekke Müslümanlığı, İslâmiyet'in Türkler arasına esas itibariyle tasavvuf çevreleri aracılığıyla girmiş olması ve halk Müslümanlığını oluşturan ana faktörlerden biri olması sebebiyle, Türkler arasında şekillenen en eski yorumlama biçimi sayılabilir.[57] Nasıl medreseler İslâm dünyasında kitabî İslâm yorumunun üretildiği kurumlar olmuşsa, bilhassa XI. yüzyıldan itibaren de, yine İslâm dünyasındaki gelişmelerin bir yansıması olarak tekke ve zâviyeler de hemen bütün Müslüman ülkelerde ve bu arada Türk dünyasında mistik İslâm yorumunun temel kurumları haline gelmişlerdir.[58] Yalnız burada şunu unutmamak gerekir: Yukarıda da belirtildiği üzere, tekke Müslümanlığını her zaman medrese Müslümanlığının tam karşıtı bir İslâm yorumu olarak anlamak yanlıştır. Çünkü özellikle XIII. yüzyıldan itibaren bu ikisinin zaman zaman uzlaştığı, hattâ iç içe geçtiği dönemler ve örnekler hiç de az değildir. Türk tasavvuf tarihinde, Mevlânâ, Sadreddîn-i Konevî gibi medrese kökenli şeyhlere sık sık rastlandığı gibi, medreselerde de Davud-ı Kayserî, Hacı Bayram-ı Velî gibi tekke kökenli müderrislere, çeşitli tarikatlara mensup ulemâya, hattâ yüksek düzeydeki bürokratlara da sık sık tesadüf edilir.

Tekke İslâmı, Türk tarihinde daha Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî zamanından beri *Yesevîlik*, *Kalenderîlik*, *Haydarîlik* benzeri tarikatlarla bir yandan heterodoks bir yorumla başla-

---

57 Tasavvuf konusunda kısa ve özlü bilgi için msl. bkz. Louis Massignon, "Tasavvuf", *İA*. Türkler arasında tasavvufun yayılmasına dair ise bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 10-15.

58 Bkz. A. Yaşar Ocak- Süreyya Farukî, "Zâviye", *İA*.

yıp gelişirken, özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Orta Asya'da *Kübrevîlik, Nakşibendîlik*, hattâ *Kadirîlik* ve *Rifâîlik* gibi Sünnî tarikatlarla da gelişti.[59] Bu tarikatların hemen hemen hepsi, XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Moğol istilâsıyla beraber Anadolu sâhasına da intikal etti. Ayrıca bunlara Anadolu'da *Mevlevîlik, Sühreverdîlik, Halvetîlik, Bayrâmîlik, Bektaşîlik* vb. başka tarikatlar katıldı.[60] Osmanlılar zamanında Balkanlar'daki fetihlere paralel olarak bunların hepsi bu yeni topraklara taşındı ve günümüze kadar geldi.[61]

Tekke İslâmı, Müslümanlığın kelâm ve fıkıhla yorumlanan inanç ve toplumsal organizasyon boyutuna, özellikle de XIII. yüzyıl Anadolu'sunda en rafine bir biçimde Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre ve Hacı Bayram-ı Velî ile temsil edilen *Vahdet-i Vücut*'çu tasavvufun zengin ve renkli düşünce boyutunu ekledi. İslâm'ın fıkıhla gelişen zâhirî ve kuralcı yanı, tasavvufun ruh dünyasına hitap eden insancıl ve hoşgörülü esprisiyle hem dengelendi, hem zenginleşti. Bu zenginlik Selçuklu ve Osmanlı döneminde san'ata; mimariye, edebiyata ve düşünceye yansıdı. Ahmed-i Yesevî'nin *Divan-ı Hikmet*'inden şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ına uzanan ve henüz sosyal tarih temelinde sistematik bir analize tâbi tutu-

---

59 Bu tarikatların Orta Asya'daki genel durumları hakkında en iyi çalışmalardan biri, yukarıda 42 nolu notta zikredilen A. Bennigsen-Ch. Lemercier-Quelquejay'in eseridir.

60 Bu konularda derli toplu bilgi için şunlara bkz. E. Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964, Türkiye Yay.; A. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul 1969, Gerçek Yay.; ayrıca *İA*.'daki ilgili maddelere de bakılmalıdır.

61 Balkanlar'daki durum hakkında çok iyi başvuru kaynakları şunlardır: Alexandre Popoviç, *L'Islam Balkanique: Les Musulmans du Sud-Est Européen Dans la Période Post-ottomane*, Berlin1986, Otto Harrassovitz-Wiesbaden (Türkçesi: *Balkanlarda İslâm*, İstanbul 1995, İnsan Yay.); aynı yazarın konuyla ilgili makaleler külliyatı: *Les Derviches Balkaniques Hier et Aujourd'hui*, İstanbul 1994, Isis Yay.; Nathalie Clayer, *L'Albanie, pays des derviches*, Berlin 1990, Otto Harrassovitz-Wiesbaden; aynı yazar, *Mystiques, Etat et Société: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden 1994, E. J. Brill.

larak değerlendirilememiş muazzam bir edebiyat,[62] kişinin ruh dünyasının derinliklerine nüfuz eden Mevlevî âyinlerinden, insanları mistik coşkunun doruklarına çıkaran Bektaşî nefeslerine kadar zengin ve engin bir melodik âhenk seli haline gelen muazzam bir mûsikî yaratıldı.

Ne var ki tasavvuf bu müsbet yaratıcılığını ve kültür üretimine olan katkılarını her zaman her yerde sürdüremedi ve koruyamadı. Yine bir takım siyasî ve toplumsal krizler sebebiyle, sahip olduğu ince tefekkür esprisini zaman zaman ve yer yer kaybedip bazen kaba bir *zühd* (asetizm) çizgisine indirgenmeye yüz tutunca kendi içinde fanatizme dönüştüğü oldu. Sözünü ettiğimiz siyasî ve toplumsal bunalım zamanlarında, medrese İslâmı ile mistik İslâm arasındaki denge, yerini sık sık fanatizme terkeder hâle de geldi; büyük toplumsal kargaşaların doğmasına yol açıldı, ki yukarıda bahsedilen XVII. yüzyıldaki Kadızâdeliler hareketi bunun tipik örneklerinden birini teşkil eder. Gerek günümüz Türkiye'sinde gerekse İslâm dünyasının başka yerlerinde tasavvufun zaman zaman fanatizm unsuru haline geldiği sık görülmeye başladı.

Tasavvufî tarikatlar şeklinde teşkilatlanmış bulunan mistik İslâm'ın Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar'daki Türk toplulukları arasında zaman zaman, özellikle de bu Türk topluluklarının çeşitli emperyalist hâkimiyetler altına girdiği dönemlerde, onların millî kimliklerini ve bağımsızlık duygularını besleyen güçlü bir toplumsal faktör haline dö-

62 Monografik nitelikteki parça parça araştırmalar, yahut antolojik bir takım çalışmaların dışında, Türk tasavvuf (yahut tekke) edebiyatının toplu bir değerlendirmesini yapan sentetik bir tarih bugüne kadar ne yazık ki hâlâ ortaya konulamamıştır. Bu sebeple Türkiye'de aydınlar bu zengin ve büyük edebiyatın bir bütün olarak gerçek mâhiyetinden çoğunlukla haberdar olmadıkları gibi, alanın uzmanları da bu bütüncül objektife nedense pek yaklaşmamaktadırlar. Fakat özellikle kültür tarihçilerinin, sosyal tarihçilerin bu edebiyatı büyük çoğunlukla pek dikkate almamaları, kaynaklarını çalışmalarında kullanmamaları doğrusu çok tuhaf bir tutumdur.

nüştüğünün pek çok örneğine de rastlanmaktadır. Türkmenistan'da Kurban Murat, Çeçenistan'da ünlü İmam Şeyh Şâmil hareketi (*Müridizm*), yahut Dağıstan'da Şeyh Necmeddîn ve Uzun Hacı olayları örneğinde olduğu gibi, XIX. yüzyıldan itibaren Rus hâkimiyetine karşı Orta Asya ve Kafkaslarda gösterilen direnişlerde, çeşitli tarikat çevrelerinin bu direnişleri hem organize etmek, hem de fiilen sürdürmek itibariyle önemli rolleri bulunduğunu, uzman bilim adamlarının araştırmaları ortaya koymuştur.[63] Anadolu'da da özellikle Millî Mücadele döneminde, en az yerel ulemâ kadar muhtelif Anadolu şehirlerindeki Mevlevî, Bektaşî, Rifâî ve Kadirî tarikat çevrelerinin örnek teşkil ettiği milis mukavemet hareketlerinde bu mistik İslâm yorumunun payı çok belirgindir.[64]

d. Devlet İslâmı (siyasallaşmış İslâm)

Burada son olarak, İslâm yorumunun Türklerde devlet mekanizması ve devlet siyaseti temelinde aldığı görüntüden söz etmek gerekiyor. Yukarıda da belirtildiği gibi, X. yüzyılın başlarında Orta Asya'da muhtelif Türk toplulukları ve devletleri arasında İslâm yayılmaya başladığı dönemlerden itibaren şüphesiz ki genelde –en azından devlet ve yerleşik kesim içinde– Sünnî yorumuyla hâkim oldu. Sünnî İslâm, genelde tarihi boyunca sistematik bir teoloji ve hukuk meydana getirmesinin, ayrıca çevre kültürlerle yakın temasından sağladığı katkılarla kurumlaşmış olmasının tabii bir sonucu olarak bir iki istisnâ hariç, Türk devletlerinin resmî tercihi, dolayısıyla devlet politikası haline gelmiştir. Bu se-

---

63 Msl. bkz. Bennigsen- Quelquejay, *Sûfi ve Komiser*, s. 199-213.

64 Bu konuda, içinde pek çok bilgi ve belgenin yer aldığı bir kitap şudur: Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, Ankara 1974; ayrıca bkz. Baki Öz, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, İstanbul 1990, Can Yay.

beple bir siyaset aracı olarak, bu fonksiyona uyarlanması ve bu temelde bir yapılanmaya girmesi kaçınılmazdır. İşte bu sebeple, bir *devlet İslâmı*'ndan, yahut bir diğer ifadeyle, Türk devletlerinde bir yönetim politikası olarak bir *siyasallaşmış İslâm* yorumundan bahsetmek pekâlâ mümkündür, ki bunun en gelişmiş örneğini Osmanlı İmparatorluğu'nda bulmak çok tabiidir.

Daha Peygamber'in hayatında İslâm, o dönemin ve çevre şartlarının gereği olarak bir inanç ve toplumsal ahlâk düzeni olmanın ötesine geçmek suretiyle aynı zamanda Medine'de teşekkül eden devletin siyaseti konumuna geldi. Böylece İslâm *Dört Halife* devrinden itibaren kendi siyasal kurumlarını yaratıp geliştirmeye başlamış, bir siyaset hukuku oluşturmuş, özellikle Emevî ve Abbasî imparatorlukları zamanında hilâfet kurumunu merkezine alan bir siyaset teorisi de geliştirmiştir.[65]

İşte İslâm'ın Türk .devletlerinin yönetiminde bir siyaset aracı olarak belli bir konum işgal etmesi, İslâm tarihindeki bu sürecin devamından başka bir şey olmayıp Karahanlılarla beraber başlar. Yukarda sözü edilen *Tezkire-i Satuk Buğra Han*, Müslümanlığı henüz kabul etmiş Satuk Buğra'nın, "kâfirler", yani putperest Türklerle İslâm uğruna yaptığı gazâların hikâyelerine ait epizodlarla doludur.[66] İslâm daha bu erken devirlerden itibaren Türk devletlerinin gerek ken-

---

65 İslâm dünyasında yaklaşık X. yüzyıldan itibaren yazıya geçmeye başlayan bu siyaset teorisi, bilindiği üzere Farabî (950), Mâverdî (1058), Keykâvus (1082), Nizâmülmülk (1091), Gazzalî (1111), İbn Teymiyye (1328) ve İbn Haldun (1405) gibi önemli düşünürler tarafından bir hayli geliştirildi. İslâm siyaset teorisinin bu tarihsel gelişimini çok iyi tahlil eden şu dört önemli çalışmaya özellikle bkz. Harun Han Şirvânî, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1965, İrfan Yay.; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Islamic Surveys 6, Edinburgh 1968; M. Ziyâüddîn Rayyis, *İslâmda Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. A. Sarıkaya, İstanbul 1990, Nehir Yay.; Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, ız Yay.

66 Bkz. Grenard, "*Satuk Buğra Han menkıbesi*", s. 147-188.

di hâkimiyet alanlarındaki halkın yönetimine, gerekse dış siyasetlerinin oluşturulmasına ilişkin alanlarda bir temel dayanağı olmuş ve devlet politikasının önemli bir aracı haline gelmiştir. Gazneli devletinin, Büyük Selçukluların, Hârezmşahların, Timur İmparatorluğu'nun, Bâbürlü devletinin iç ve dış siyasetlerini yönlendiren temel faktör, geleneksel Türk siyaset anlayışıyla bağdaştırılmış bir İslâm hâkimiyeti fikridir. Bu fikir, aynı zamanda bu Türk devletlerinin hem kendi tebaaları üzerinde, hem de diğer İslâm devletleriyle olan ilişkilerinde kendilerine önemli bir meşrû'iyet kaynağı sağlamak bakımından önemlidir.

Yusuf Has Hâcib'in XI. yüzyılda kaleme aldığı *Kutadgu Bilig*, çok iyi bilindiği gibi, antik Hind ve Türk siyasî felsefelerinden esinlenmekle beraber, yine de İslâmî siyaset anlayışının köklü etkisi altında ifade edilmiş bir devlet yönetme, siyaset etme sanatının Türk tarihindeki ilk teorik ürünüdür denebilir.[67] Fakat gerek tarihsel bağlar itibariyle Osmanlı İmparatorluğu'nu hepsinden fazla ilgilendirmesi, gerekse samimî bir şekilde Sünnî İslâm'ın korunmasına kendini adamış olmaları itibariyle asıl, Büyük Selçuklulardan bahsetmek gerekir.

Büyük Selçuklular XI. yüzyılın ilk çeyreği içinde, yukarda kısaca değinilen belirli tarihsel şartların tabii sevkiyle Mâverâünnehir bölgesinde İslâm'ı kabul ettiler ve Horasan mıntakasına geçtiler. Bu olay İslâm dünyasında pek çok bakımdan, fakat özellikle de hem sosyal ve kültürel, hem de siyasal açıdan büyük bir dönüm noktası oluşturdu. Çünkü Büyük Selçuklular, bir yandan o zamana kadar İslâm dünyasının tanımadığı yeni bir siyasal faktörün, "Türk faktörü"nün Orta Doğu'ya girmesine yol açtıkları gibi, diğer yandan da,

67 *Kutadgu Bilig*'in bu açıdan çok iyi bir tahlili için bkz. Halil İnalcık, "Kutadgu bilig'de Türk ve İran siyasetnazariye ve gelenekleri", *Reşit R. Arat İçin*, Ankara 1966, TKAE. Yay., s. 259-271.

Abbasî hilâfetini Şiî Büveyhîlerin hâkimiyetinden kurtarıp, artık bu tarihten itibaren kendi siyasî himayelerinde yaşamaya başlayacak olan Orta Doğu İslâm dünyasında Sünnî İslâm'ın arkasına kuvvetli bir siyasî destek de sağlamışlardı.[68] Belki daha da önemlisi, bu destek sayesinde, XI. yüzyılda İslâm dünyasına çok sıkıntılı zamanlar yaşatan, bir bakıma bugünkü militan İslâmcı hareketlerin –teşkilat ve kullandıkları yöntem açısından– prototipini oluşturan İsmailî-Bâtınî hareketinin de önemli ölçüde önüne geçerek Sünnî İslâm'ın siyasallaşma ve Anadolu Selçukluları ile başlayıp Osmanlılara uzanacak olan Batı Türklerinin devletleşme sürecindeki en önemli tarihsel adım da atılmış oluyordu.

Büyük Selçukluların Batınîliğe karşı savaş açmak suretiyle Sünnî İslâm'a sağladıkları bu desteğin, yalnız İslâm dünyası özelinde değil, Türk tarihi ve hattâ dünya tarihi genelinde ne derece önemli bir tarihsel misyon oluşturduğunu asla gözden kaçırmamak ve bunun tahlilini iyi yapmak gerekir. Çünkü zamanın en önemli siyasî güçlerinden biri olan Büyük Selçukluların Sünnî İslâm lehine yaptıkları bu tercih, geleneksel bir nitelik kazanacak ve onu Batı Türk devletlerinin siyasetlerinin de temel ideolojisi haline getirecektir. Bu suretle güçlenen Sünnî İslâm, hiç şüphe yok ki, Osmanlıların şahsında İslâm dünyasının rakipsiz egemen gücü oluyordu.

XV. yüzyılın ikinci yarısında "Kostantîniyye Fâtihi", "Ebu'l-feth ve'l-meğâzî" Sultan II. Mehmed, İslâm'a genç imparatorluğun ideolojisindeki nihâî yerini verirken, merkeziyetçi bir siyaset anlayışından hareket ediyordu.[69] O,

---

68 Bkz. O. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 87-96; İ. Kafesoğlu, "Selçuklular", *İA*.; M. Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1989, TTK. Yay., s. 168-192

69 Fatih Sultan Mehmed ve merkeziyetçi politikası hakkında msl. bkz. İnalcık, "Mehmed II", *İA*.

genç yaşında İstanbul'un fethinin kazandırdığı güç ve prestijle, aynı zamanda Doğu Roma (Bizans)'nın vârisi ve Ortodoks Doğu Hıristiyanlığının yeni hâmisi sıfatıyla, İslâm'ı devletle özdeş hale getiriyor, ancak devlete İslâm'ın da üstünde bir mevki tanıyordu. Onun zamanında örfî hukukun daha belirgin bir suretle şer'î hukukun –karşısına değil– yanına konulması ve önceki dönemlere nisbetle daha geniş bir sâhaya yayılmasının sağlanması, gerçekte bunun bir göstergesidir. Bunun ne demek olduğunu zamanın önemli devlet adamlarından Tursun Bey, *Târih-i Ebu'l-Feth* isimli tanınmış eserinde teorik bir çerçeveyle bize sunuyor. Bu çerçeveye göre Osmanlı sultanı artık "*Zıllulah fi'l-Arz* "dır ve "*Hak Teâlâ mübarek lâkabın semâdan inzal etmişdir*".[70]

II. Mehmed, kişiliği ve özel yaşantısıyla bir Müslüman kimliğini yansıtmakla birlikte, İslâm'ı ve kurumlarını kendi başına bırakmadı. Görünüşte İslâm'ın imparatorluktaki en üst temsilcisi olan şeyhülislâmlık kurumunu, Bizans patrikliği örneğinde olduğu gibi, kendine bağladı. Sultan şeyhülislâmı tâyin ve azil yetkisine sahipti. Böylece *Allah'ın yeryüzündeki gölgesi* olan Osmanlı sultanı, hem devlet ve siyasetin, hem de İslâm'ın en üst temsilcisi mevkiine yükseliyordu. Bunun pratikteki en önemli sonucu, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın, devletin hâkimiyet ve denetimine verilmek suretiyle, bağımsız bir "rûhanî otorite" merkezi oluşturmasının önüne geçilmiş bulunmasıdır. Ayrıca imparatorluktaki gayrimüslim tebaa, modern Osmanlı tarihçiliğinin *millet sistemi* diye adlandırdığı, gerçekte İslâm hukukundaki *ehl-i zimmet (Ehlu'z-zimme)* kurumuna dayalı bir hukûkî-sosyal statü içine alınmış olup, bu statü çerçevesinde devletin hâkimiyet hakkını tanımak ve vergisini ödemek kaydıyla kendi ekonomik, sosyal, dinî ve kültürel özerkliği-

70 Bkz. Tursun Bey, *Tarihi-i Ebu'l-Feth*, nşr. Mertol Tulum, İstanbul 1977, s. 10-20.

ni koruma hakkını elde etmiş bulunuyordu. Bütün bu uygulamaların arkasında, İslâm dünyasının tarihinde daha önce görülen örneklerinden daha ileri ölçüde bir *İslâm-siyaset özdeşliği* anlayışını bulmak mümkündür.

XVI. yüzyıl başlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun hemen burnunun dibinde ise, İslâm ve Türk tarihinin bir başka önemli oluşumu daha gündeme geliyordu: Sûfîlik tarihinde başka bir örneğine ne daha önce ne de daha sonra rastlanılmayacak bir biçimde, bir sûfî tarikatını siyasal güç haline dönüştürerek 1502 tarihinde İran'da resmen Safevî devletini kuran Şah İsmail-i Safevî, daha dedesi şeyh Haydar zamanında benimsenen Oniki İmam Şîîliği'ni, tam bir devlet ideolojisi haline getirdi.[71] Bu, artık İran'ın devlet ve siyaset hayatında Oniki İmam Şîîliği'nin bir daha gitmemek üzere yerini aldığı tarihsel bir dönüm noktası olmuştur. Fatımîlerden sonra tarihinde ilk defa böylece bir devletin resmî ideolojisi olarak İslâm dünyasının ortasına yerleşen Şîîlik, Sünnî İslâm'ın o devirdeki en güçlü temsilcisi olan Osmanlı Devleti'nin de amansız rakibi olarak, onun sınırlarının hemen yambaşında yerini aldı.

---

71 Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesi, Türk tarihindeki en ilginç olaylardan biri olduğu gibi, bu devleti kuran Şah İsmail-i Safevî de, İran tarihinin olduğu kadar Türk tarihinin de çok mühim şahsiyetlerinden biridir. Bir sûfî tarikatından bir devlet çıkaran Şah İsmail-i Safevî, tıpkı Timur gibi, Türkiye tarihçiliğinde pek önemsenmemiş ve üzerinde durulmamıştır. Yalnızca Osmanlılarla mücadelesi çerçevesinde Safevî devleti dolaylı olarak ele alınmış, Faruk Sümer'in dışında (*Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, Ankara 1976) bu mesele ile monografik düzeyde meşgul olan bir Türk tarihçisi henüz çıkmamıştır. Bu konuda özellikle bkz. Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. T, Bıyıklıoğlu, Ankara 1948, TTK. Yay.; Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiitischen Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41 (1965), s. 138-164; Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safaviden im 16. Jahrhundert*, Freiburg 1970; Adel Allouche, *The Origins and Development of The Ottoman-Safavid Conflict*, Berlin 1983; J.-L. Bacque-Grammont, *Les Ottomans, Les Safavides et Leur Voisins*, Leiden 1987.

Şiî Safevî propagandası,[72] Osmanlı Devleti'nin, hem kendisinin hem de tebaasının büyük çoğunluğunun inancını ve ayrıca devletin meşrûiyet kaynağını temsil eden Sünnî İslâm'ın, *Râfızî* ilân ettiği Şiîliğe karşı savunmasını üstlenmesine ve ona karşı hem teolojik hem de siyasî doğrultuda amansız bir mücadele açmasına sebep oldu. Bu mücadele 1514'teki Çaldıran muharebesiyle en sıcak safhasını yaşadı. Bununla beraber bu mücadelenin askerî cephesinden muzaffer çıkan Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim, her ne kadar belirli bir süre Safevî propagandasının önünü kesebildi ise de, bu propagandanın etkilerini nihaî olarak ortadan kaldıramadığı gibi, ne Safevî devletine son verebildi, ne de Anadolu halkının *Sünnî-Kızılbaş (Alevî)* olarak ikiye bölünmesine engel oldu. Ancak bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti, Büyük Selçukluların Bâtınîlere karşı yüklendikleri Sünnî İslâm müdâfîliği misyonunun bir benzerini *Ehl-i Rafz*'a karşı resmen yüklenen bir İslâm devleti konumuna geldi.

XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinin hemen başında, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı zaptıyla birlikte hilâfetin Osmanlılara intikali, kendilerine ikinci bir misyon daha yükleyerek onları bütün İslâm dünyasının hâmisi ve metbûu konumuna yükseltti. Hilâfetin Osmanlılara intikali,[73] Osmanlı Devleti'nde İslâm'ın siyasetle özdeşleşmesinin son safhası kabul edilebilir. Artık Osmanlı halife-sultanı, hilâfet makamının mercii olarak, Hıristiyan Batı karşısında bütün Müslümanların hem

---

72 Türkiye'nin dinî ve sosyal, hattâ kültürel tarihinin çok mühim bir başka olayı da, sonuçları günümüzde de geniş ölçüde geçerliliğini koruyan Safevî propagandası meselesidir. Bu hadisenin tarihinin çok iyi aydınlatılmasına ihtiyaç vardır. Bu konuda bilgi için yukarıdakilerin dışında bilhassa şu makaleye bakılmalıdır: Jean Aubin, "La propagande religieuse des Safavides", *Le Shiisme Imamite (Colloque de Strasbourg en 1968)*, Paris 1970, PUF., s. 236-243.

73 Osmanlı hilâfetinin iyi bir tahlili için msl. bkz. İnalcık, "Islam in the Ottoman Empire", *CT*, 5 (1968-1970), s. 19-29; Şuna da bakılabilir: F. Sümer, "Yavuz Sultan Selim s'est-il proclamé Calife?", *Turcica*, XXI-XXIII (1991), s. 343-354.

temsilciliğini yapıyor, hem de savunmasını üstleniyordu. Kuruluşunu geniş ölçüde İslâmî gazâ ve cihad ideolojisine borçlu olan Osmanlı Devleti, yaklaşık XIX. yüzyıl başlarına kadar kendine biçtiği bu temel misyonu bu espri içinde korudu. Ne var ki, XIX. yüzyıl, özellikle Tanzimat sonrası dönem, Osmanlı İmparatorluğu için yepyeni bir siyasî ideolojinin kapılarını açacak ve eski Müslüman kimliğine daha değişik bir açıdan bakmasına imkân verecekti.

Artık yavaş yavaş dağılma sürecine giren ve Hıristiyan tebaasını, 1789 Fransız İhtilâli'nin getirdiği ateşli milliyetçilik rüzgârlarının önünde birer birer kaybetmeye başlayan Osmanlı Devleti, İslâm'ın siyasal temsil kurumu olan hilâfeti, Batılı devletlerle olan ilişkilerinde tam bir politik araç olarak kullanmaya mecbur kaldı. Hiç olmazsa Müslüman tebaasının imparatorluktan ayrılmasına engel olmak maksadıyla II. Abdülhamid, imparatorluğu bölmeye uğraşan Hıristiyan Batı'ya karşı hilâfeti kullanmayı denedi ve bunda bir dereceye kadar da başarılı oldu. O zamanki Batı siyasî literatüründe *Panislâmizm* şeklinde değerlendirilen bu politikayı şahsen biz, son araştırmaların meydana çıkardığı üzere,[74] Müslümanları tek bir Osmanlı hâkimiyeti altında toplamaya yönelik olmaktan çok, gerçekte Batı emperyalizmine karşı bilinçlendirip uyandırmayı amaçlaması ve bu amaca uygun şekilde hilâfeti bir siyaset aracı olarak kullanması sebebiyle, *hilâfetizm* diye adlandırmanın daha doğru olacağı görüşündeyiz.

---

74 Bkz. Cezmi Arslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, İstanbul 1992, Ötüken Yay.; Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İstanbul 1992, TDV. Yay.; Jacob Landau'nun, eski oryantalist tez paralelinde yazdığı *The Politics of Pan-Islam* (Oxford 1990, Clarendon Press) isimli kitabı hakkında Hakan Yavuz tarafından yazılan dikkate değer iki eleştiri yazısı için bkz. "Pan-İslamizm'in yanlış yorumlanması 1; Bir değerlendirme yazısı", *Türkiye Günlüğü*, sayı 17, Kış 1991, s. 84-92; "Pan-İslâm kavramı neden terkedilmeli?", *Türkiye Günlüğü*, sayı 18, Bahar 1992, s. 15-20.

Bu siyasetin, bu konumunu kısmen Abdülhamid sonrası dönemde de koruduğu söylenebilir. Ancak II. Meşrûtiyet'in yöneticileri, hilâfet politikasının gayri Türk Müslüman tebaa üstündeki başarısızlığının ortaya çıkması üzerine Türkçülüğe ağırlık vermek suretiyle yeni bir dönem başlattılar. Bu dönem siyasî alanda olduğu kadar, düşünce ve kültür alanında da, İslâm'ın artık temel bir hareket noktası olmaktan çıkartılıp çıkartılmaması konusundaki çeşitli tavırların birbiriyle mücadeleye giriştiği, dolayısıyla İslâm'ın artık bir problem haline geldiği yepyeni bir devrin başlangıcı oldu. Bu dönem üstüne münhasıran çalışan Bernard Lewis, Niyazi Berkes ve Şerif Mardin gibi bilimadamlarının analizleri, imparatorluk zihniyet ve statüsünden milliyetçi modern cumhuriyete geçiş sürecinde İslâm ve siyaset ilişkisinin gelişimini ve aldığı biçimleri anlamamız konusunda önemli veriler sağlamışlardır.[75]

Bu geçiş sürecinin ideolojisi, Kemalizm olmuştur. Bugün çeşitli kesimlerce yapılan spekülâtif ve koyu ideolojik tepkisel yorumlar ve tartışmalar bir yana bırakılacak olursa, Kemalizm, batı Türklerinin tek bağımsız devleti olan Türkiye'de geniş ölçüde, felsefî kaynağını XIX. yüzyıl Batı pozitivist düşüncesinin oluşturduğu bir lâisizm anlayışı temelinde şekillenen cumhuriyetçi ve milliyetçi bir ideoloji olarak, İslâm'ı genç Türkiye'nin devlet yönetimi ve siyasetinden, hukuk sisteminden tamamiyle ve kesin olarak dışarı çıkarmış, ona yalnızca toplumsal ahlâk, inanç ve ibadet alanını bırakmış, ancak onu da sımsıkı bir şekilde devlet kontrolüne vermiştir.[76] Hattâ daha cumhuriyetin ilk yıllarından

---

75 Bkz. B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara 1984, TTK Yay., s. 261-270, 321-331, 397-420; N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1973, s. 436-456; özellikle bkz. Ş. Mardin'in *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3* (İstanbul 1991, İletişim Yay.) isimli kitapta toplanmış bir dizi makalesi.

76 Bu konudaki iyi bir tartışma için bkz. Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumumun Bunalımı*, İstanbul 1990, Birikim Yay., s. 110-111 vd. Aslında yazarın daha önce

başlayarak, Kemalizme, kendini İslâm'ın yerine koyduğu, yeni devletin İslâm'ın yerine geçen yeni resmî dini olduğu şeklinde, A. Adnan Adıvar gibi ileri gelen bir takım aydınlar[77] ve Ahmet İnsel gibi günümüz araştırıcıları tarafından ciddî eleştiriler getirilmiştir.[78] Kemalistlerin, Osmanlı döneminde İslâm'ın kişi üzerinde bir baskı aracı olarak kullanılmasına duydukları tepki sonucu, dini yalnızca bir vicdan meselesi şeklinde görmelerinin yanlışlığına işaret eden Ş. Mardin, bunun sonucunda oluşturulan katı lâiklik anlayışının toplumda yarattığı boşlukları Kemalizmin dolduramadığına dikkati çeker ve haklı olarak, bu tutumun doğurduğu tepkinin Türkiye'de –lâik-Müslüman– *iki* ulus yaratma tehlikesine kapı açtığını belirtir.[79]

7. Sonuç

İşte buraya kadar özet bir şekilde ve ancak çok genel hatlarıyla ele almaya çalıştığımız, tarihsel süreç içinde Türklerin İslâm yorumu meselesi, görüldüğü gibi hâlen pek çok boyutuyla henüz bir problemler yumağı halindedir. Biz burada bu yumağı çözmekten çok, çözülmesine yardımcı olabileceğini sandığımız kendi perspektifimizi sunmaya çalıştık. Daha yukarıda da ısrarla vurgulandığı üzere, bu problemlerin tarihsel ve aktüel boyutlarının birbirine paralel bir şekilde, her türlü ideolojik tavır alış ve önyargılardan arınmış bir biçimde çok ciddî etüdlerle ele alınması gerekiyor. Türki-

---

Birikim dergisinde yayımlanmış makalelerinin bir araya getirilmiş şekli olan bu kitap, Kemalizmin analizi açısından dikkate değer yorumlar sunmaktadır.

77 Bkz. A. Adıvar, "Interaction of Islamic and western thought in Turkey", *Near Eastern Culture and Society*, ed. T. C. Young, Princeton 1951, s. 127-129'dan naklen Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara 1981, Yurt Yay., s. 215.

78 Bkz. Ahmet İnsel, *a.g.e.*, s. 114-117.

79 Bkz. Mardin, *a.g.e.*, s. 234-243.

ye'nin halihazırdaki bilim ve düşünce ortamı, gerek Orta Asya Türkleri, gerekse Türkiye ve Doğu Avrupa Türkleri açısından İslâm'ın bugüne kadar nasıl anlaşılıp yorumlandığı konusunda olduğu kadar, bugünden sonra nasıl anlaşılıp yorumlanacağına dair de ciddî bir fikir ortaya koymak zorundadır. Bu, ancak ve ancak üniversitelerde bu konuda üretilecek bilimsel araştırmalarla mümkün olabilecektir. Böyle bir bilimsel mesâi, bu topraklarda yaşamakta ve yaşayacak olan insanların hoşgörülü bir birliktelik sürdürmelerinin bizce en vazgeçilmez şartlarından biri gibi görünüyor.

II. Abdülhamit Dönemi İslâmcılığının Tarihî Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslâm'ına Genel Bir Bakış Denemesi*

II. Abdülhamit ve dönemi gerek dünya, gerekse Türkiye Osmanlı tarihçiliğinde araştırıcıların hâlâ sık sık eğilmek lüzumunu hissettikleri bir devirdir. Özellikle Türkiye'de Kemalist, sol ve sağ ideolojiler için II. Abdülhamit önemli bir tartışma konusu teşkil etmiş, daha yakın zamanlara kadar insanların II. Abdülhamit ve dönemine bakış tarzına göre ideolojilerini tespit etmek mümkün hale gelmişti. Popüler ve akademik Türkiye tarihçiliği, bugüne kadar bu konuda sözkonusu ideolojilere mensup bazı eserler verdi. 1980'ler sonrası ise, özellikle de popüler tarihçilikte, II. Abdülhamit'in yeniden keşfedildiği; 1980 öncesine nispetle bazen oldukça yansız,[1] ama genelde, hâlâ ya eski kötüleyici yaklaşımı ya da buna tepki olarak doğan apolojik tavrı sürdüren, bazen bilimsel, bazen tarih metoduyla alakasız ve pek fazla derinlikli olmayan araştırmaların yayımlandığı ye-

---

(*) *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri-Bildiriler,* İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul 1994, s. 107-124.

1 Mesela Orhan Koloğlu'nun Abdülhamit'le ilgili iki kitabı, bu yansız yaklaşımı deneyen dikkate değer çalışmalar olarak nitelenebilir.

ni bir dönemi oluşturacağa benzemekt'edir denilebilir.[2]

II. Abdülhamit döneminin hâlâ en ilgi çekici konularından biri, eskiden beri özellikle *İttihad-ı İslâm* yahut Batı tarihçiliğinin terimiyle *Panislâmizm* politikası ve ikinci olarak da İslâmcı düşünce akımları olmuştur. *Panislâmizm* ve *İslâmcılık* konusu, halen hem Batı, hem de Türkiye üniversitelerinde ve Türkiye popüler tarihçiliğinde üzerinde çalışılan konulardan biri olmaya devam etmektedir. Bu durumda, 1980 sonrasında İslâmcı hareketlerin belirli bir güncellik kazanmasının da bir ölçüde payı olduğu, bu hareketlerin tarihi köklerine eğilmek ihtiyacının duyulduğu düşünülebilir. Son zamanlarda, *Panislâmizm* konusunda yapılan yerli ve yabancı tezlerde veya yayınlarda, bir yandan klasik Batılı fikirler yeniden ispata çalışılırken,[3] Batı'da ileri sürüldüğü şekliyle bir *Panislâmizm* veya *İttihad-ı İslâm* politikasından bahsedilemeyeceği, çünkü bu terimle adlandırılan hareketlerin, her İslâm ülkesinde meydana gelen anti-emperyalist mücadelelerden başka bir şey sayılamayacağı konusunda ciddi itirazlara ve yorumlara da rastlanmaktadır.[4]

---

2 Apolojik tavrı sergileyenlere örnek olarak şu iki eseri gösterebiliriz: Mustafa Müftüoğlu, Abdülhamid Kızıl Sultan mı? İstanbul, 1991, 2 cilt; Aydın Talay, Eserleri ve Hizmetleriyle Sultan Abdülhamid, İstanbul, 1991.

3 Bu eğilimin en tipik örneği, Prof. Jacob M. Landau tarafından yakın bir tarihte yayınlanan *The Politics of Pan-Islam* (Oxford, 1990) isimli eser gösterilebilir. Prof. Landau, son günlerde Türkiye'de değişik değerlendirmelere tâbi tutulan bu eserinde, kesin bir Panislâmizm (İslâm Birliği) politikasından söz etmekte ve o dönemin Batı siyasetinin tezini aynen benimsemektedir. Bu anlamda olmasa dahi yine bir Panislâmizm, yahut İslâm birliği siyasetinden bahsedilebileceği görüşünde olan yerli araştırmalar da vardır: İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*, İstanbul (tarihsiz), 1. bs., 5. bs., İstanbul, 1990; Cezmi Esaslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, İstanbul, 1992.

4 Msl. Bkz. M. Hakan Yavuz, "Panislâmizm'in yanlış yorumlaması", *Türkiye Günlüğü*, sayı 17, Kış 1991, s. 84-92; aynı yazar, "Panislâm kavramı neden terkedilmeli?", *Türkiye Günlüğü*, sayı 18, Bahar 1992, s. 15-20. Bu iki yazı, Prof. Landau'nun yukarıda adı geçen kitabını eleştirmek maksadıyla kaleme alınmış olup, gerçekten ciddi eleştiriler ortaya koymakla birlikte, Panislâm kavramını da eleştirmektedir.

İşte bizim burada ele almayı istediğimiz konu da, esasında Tanzimat'la birlikte başlayan köklü *batılılaşmacı yenileşme* hareketlerine bir tepki olarak doğduğu kabul edilen, fakat II. Abdülhamit devrinde daha da belirginleşmeye başlayarak, ondan sonra da özellikle fikri alanda devam eden İslâmcılık ideolojisinin tarihi arka planı, yani yenileşme dönemi öncesi *klasik Osmanlı İslâmı* ile ilgili olacaktır. Bu konuyu seçmemizin temel sebebi, klasik Osmanlı İslâmı'nın, yahut başka bir deyişle, Osmanlı merkezi yönetiminin ideolojisinin temeli olması hasebiyle aynı zamanda politik bir araç haline dönüşmüş *siyasallaşmış devlet İslâmı*'nın, sanıldığının aksine, İslâmcılık meselesiyle çok yakından ilişkili olmasıdır. Bugüne kadar yapılan araştırmalarda *İslâmcılık* meselesi ele alınırken, daima Tanzimat'la birlikte işe başlanılmış, Tanzimat öncesi dönemin bu meseleyle herhangi bir alakasının olabileceği pek düşünülmemiştir. Oysa, dikkatle bakıldığı zaman, bu ideolojinin esasında, yalnız Batılılaşmacı yenileşmeciliğe değil, belki daha da temelde, geleneksel bir nitelik kazanmış *klasik Osmanlı İslâmı*'na da bir tepki olarak doğduğu ve bu yüzden de haddi zatında yenileşmeci (modernist) bir nitelik taşıdığı dikkati çekmektir. O halde nedir *klasik Osmanlı İslâm'ı*?

Kendi cevap denememize geçmeden önce hemen şunu belirtelim ki, böyle bir sorunun cevabını bugün için tam olarak verebilmek pek çok bakımlardan hiç de kolay bir iş değildir. Bunların en başında da, Osmanlı tarihçiliğinin henüz bu alana tam anlamıyla el atmamış olması, yani *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm* ilişkisinin bir problem olarak her yönüyle yeterli bir şekilde ele alınıp tartışılmamış, meselelerinin aydınlığa kavuşturulmamış bulunması gelir.[5] Bu-

5 Gibb ve Bowen'in *Islamic Society and The West* (Oxford, 1950, 2 cilt) isimli tanınmış eserleriyle Norman Itzkowitz'in *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (Chicago, 1972) adındaki kitabı (Türkçe çevirisi, İsmet Özel, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, İstanbul, 1989) isimleri her ne kadar sözünü ettiği-

nun sebepleri ayrı bir tartışma konusu'dur. Burada bizim teşebbüs edeceğimiz kısa analiz denemesi de, bu yüzden birçok noktaları itibariyle ister istemez henüz farazi (hipotetik) bir nitelik arzetmekten öteye geçemeyecektir. Aşağıdaki satırların buna göre değerlendirilmesi doğru olacaktır.

Türklerin, yaklaşık miladi 900'lerden itibaren peyderpey İslâm'ı kabule başladıkları bilinir. Bu çok önemli olayın, bugüne kadar, genel çerçevelerin ve siyasi tarih sınırlarınım dışına çıkılarak hâlâ teferruatı ile incelenmemiş olması,[6] mevcut pek çok problemin derinliklerine inilmeden birtakım genel kabuller ve spekülatif açıklamalarla yetinilmesi,[7]

---

miz bu meseleyi çağrıştırıyorlarsa da, muhteva olarak daha ziyade kurumlar tarihi düzleminde konuyu ele almışlardır. Prof. Halil İnalcık'ın birkaç makalesi bu konuya yer vermekle birlikte (Msl. Bkz. "İslâm in the Ottoman Empire", *Cultura Turcica*, V-VII (1968-1970), s. 19-29) bunlar da meseleyi işaret ettiğimiz düzlemde ele alan yazılar değildir.

6 Bu mesele ilk defa merhum Fuad Köprülü tarafından *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul, 1919) isimli klasikleşmiş eserinde Ahmed-i Yesevi dolayısıyla ele alınmış ve dikkate değer tespitler ileri sürülmüştür. Merhum Osman Turan da, Türklerin İslâm'a girişlerini bütün yönleriyle ele alan bir eser hazırlayacağını, yine bu konuya hasrettiği bir makalesinde açıklamış (bkz. "Türkler ve İslâmiyet", *AÜDTCFD IV*'ten (1946) naklen *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul, 1971, s. 1-31), fakat bu projesini gerçekleştiremeden vefat etmiştir. Hakkı Dursun Yıldız'ın *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul, 1976) adındaki dikkate değer kitabı ile, Zekeriyya Kitapçı'nın *Türkistan'da İslâmiyet ve Türkler* (Konya, 1989, 2. bs.) ve *Yeni İslâm Tarihi ve Türkistan* (İstanbul, 1991, 2, s.) isimli eserleri, konuyu siyasi tarih bağlamında ele alan çalışmalardır. Bu itibarla, her ne kadar meselenin siyasi tarih yönünü araştırarak belirli bir katkı sağlamış olsalar da, asıl tartışılması ve aydınlatılması gereken İslâm'ın Türkler arasında yayılış yolları ve metotları, onlar arasında nasıl bir mahiyet kazandığı hususları bu eserlerde sözkonusu edilmemiştir. Yalnız Emel Esin kısmen kültür tarihi açısından Türklerin İslâm'a girişlerini, *İslâmiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş* (*Türk Kültürü El-Kitabı*, II. cilt, 1/b'den ayrı basım, İstanbul, 1978, s. 143-183) isimli makalesinde bir ölçüde ele almıştır.

7 Bu tür spekülatif açıklamalar daha çok 1980'ler öncesi Türkiyesi'ndeki ideolojik çalkantıların hakim olduğu yıllarda milliyetçi kesime mensup bilim adamları tarafından yapılmakta, temel tez olarak Türklerin İslâm'dan önce de ona çok yakın dini inançlar geliştirdikleri, bu sebeple İslâm'ın Türkler arasında zorlanmadan kabul gördüğü ileri sürülmekteydi (msl. bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 1977; aynı yazar, *Türk/İslâm Sentezi*, İstanbul, 1985; Hikmet Tanyu, *İslâmlık'tan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara, 1980).

Türk tarihçiliği için doğrusu şaşılacak bir durumdur. Bu sebeple Türklerin İslâm'ı kabulleri, hâlâ pek çok yanı karanlık bir konu olarak durmaktadır.

Bununla beraber, Karahanlılarla birlikte ilk Müslüman Türk Devleti'ni tarih sahnesine çıkaran Türklerin büyük bir çoğunluğu için İslâm'ın giderek genel kabul gören bir din haline geldiği, çeşitli Türk devletlerinde de resmî din olduğu tarihi bir vakıadır. Bazı bakımlardan Osmanlı Devleti'nin kökünde bulduğumuz Büyük Selçuklular ise, XI. yüzyılın ikinci çeyreği içinde belirli tarihi şartların sevkiyle Sünni İslâm'ın kalesi Maveraünnehir bölgesinde İslâm'ı benimsediler.[8] Bu olay, Sünni İslâm'ın tarihinde pek çok bakımlardan, fakat özellikle de siyasi ve kültürel açıdan büyük bir dönüm noktası oldu. Çünkü bu tarihten itibaren Türk siyasi himayesinde yaşamaya başlayan Ortadoğu İslâm dünyasında bu sayede Ehl-i Sünnet mezhebi, güçlü bir destek buldu. Bu olay, Sünni İslâm'ın siyasallaşma sürecinde de önemli bir dönüm noktası oluşturur. Çünkü böylece, Osmanlılara kadar uzanacak olan köprünün bir ayağı daha inşa edilmiş oluyordu. Bu suretle Türk devletlerinin siyasetlerinin temel ideolojisi haline gelmekle önemli ölçüde güçlenen Sünni İslâm, hiç şüphe yok ki Osmanlıların sayesinde İslâm dünyasının XVI. yüzyıla kadar rakipsiz gücü oldu. XVI. yüzyılda ise, İslâm tarihinin bir önemli olayı daha yaşandı: 1502'de resmen İran'da Safevi Devleti'ni kuran Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili hanedanı, Şiiliği de siyasallaştırmak suretiyle bu genç devle-

---

8 Bu konunun, münhasıran Büyük Selçuklulara tahsis edilmiş monografilerde bile iki-üç sayfadan daha fazla bir yer tutmadığı hayretle görülür (msl. bkz. Mehmet A. Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi I: Kuruluş Devri*, Ankara, 1989, 2. bs., s. 21-23; aynı yazar, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara, 1989, 2. bs., s. 5-7; ayrıca bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara, 1965 (burada mesele bir iki paragrafla geçiştirilmiştir.); İ. Kafesoğlu, "Selçuklular", *İA*. Dolayısıyla bu mühim tarihi olayın da nasıl ve hangi şartlarda cereyan ettiği, henüz doğru dürüst bilinmemektedir.

tin resmî ideolojisi haline getirdi ve Osmanlı Sünniliği'nin en amansız rakibi olarak tarihte yerini aldı.[9]

Yukarıdan beri özetlemeye çalıştığımız bu önemli tarihsel sürecin nasıl başladığı, yani İslâm'ın Türk topluluklarına hangi nitelik ve şartlarda ulaştığı, çeşitli sosyo-ekonomik ve kültürel yapılara sahip bulunan bu topluluklarda nasıl anlaşılıp hayata nasıl geçirildiği, bunlar arasında kazandığı mahiyet meselesi sanıldığından çok büyük önem taşır. Çünkü Osmanlı Devleti de dahil olmak üzere, genellikle Türk devletlerinde merkezi yönetimlerin ve halk kesimlerinin İslâmî telakki ve inançları tamamiyle bu şartların ürünüdür.[10]

Herhalükârda bugünkü bilgilerimize göre genel olarak İslâm'ın Orta Asya Türk topluluklarına İran Sufî mektepleri aracılığıyla, özellikle de Horasan Melametiliği'ne mensup İranlı ve Türk Sufîler kanalıyla ulaştığı bilinir.[11] Karahanlı-

---

9 Bu konuda msl. bkz. Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi)* çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara, 1948; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1976, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yay.; Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict*, 1983; Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islâm*, 41(1965); M, Şehabeddin Tekindağ, "Yavuz'un İran Seferi", *TD*, 22 (1967), s. 50-58; Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert*, Freiburg 1970; Bekir Kütükoğlu, "Les relations entre l'Empire ottoman et l'Iran dans la seconde moitié du XVIe siècle", *Turcica*, VI (1975), s. 128-145; I. Beldicéanu-Steinherr, "La regne de Selim Ier: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire ottoman", *Turcica*, VI (1975), s. 34-49; Adel Allouche, *The Origine and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (1500-1555)*, Berlin 1983; J.-L. Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, Les et leurs Voisins (1514-1524)*, Paris-İstanbul 1987; Jean Aubin, "l'Avènement des Safavides reconsidéré", *Moyen Orient & Océan Indien*, V (1988), s. 1-130; J. Aubin, "La politique orientale de Selim Ier", *Res Orientales* [Itinéraire d'Orient (Hommage à Claude Cahen)], VI (1994), s. 197-216.

10 Bu itibarla çok yönlü araştırmalarla bütün bu noktaların açıklığa kavuşturulması için hâlâ çok çalışmaya ihtiyaç vardır. Bu büyük ihtiyaca rağmen halihazır durumunda Türkiye tarihçiliğinin bu önemli konu üstüne kafa yormaya başladığı söylenemez.

11 Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 13-18.

ların İslâm'ı kabul edişlerini anlatan meşhur *Tezkire-i Satuk Buğra Han*, bu sufî rengin tarihi bir belgesi olması itibariyle çok değerlidir.[12]

Büyük bir çoğunluğu göçebe bir hayat sürmekte olup, daha önce Şamanist, Budist ve Maniheist mistik kültürlerin tecrübesini yaşamış bulunan, önemli bir kısmı, Arapça bilmek bir yana, okuma-yazma dahi bilmeyen Türk topluluklarının, Maveraünnehir'in gelişmiş kültür merkezlerinde yaşayan hemcinsleri gibi kitabî İslâm'ı gereği gibi kavrayıp yaşayabilmeleri imkânsızdı.[13] Bu yüzden, geleneksel şifahi kültürün hâkimiyetindeki bu insanların İslâm'a ısınmaları, basitleştirilmiş mistik bir yoldan, başka bir deyişle, İslâm'dan önce alışık oldukları usullerle gerçekleşebildi ki, bu yolu da onlara Horasan Melametiye mektebinden yetişmiş Ahmed-i Yesevi ve halifeleri açtılar.[14] İşte bu yüzden onların Orta Asya Türk toplulukları arasında İslâm'ı yerleştirme itibariyle oynadıkları rol, tarihi bakımından son derece büyük bir önem arzeder. Çünkü, ister istemez eski geleneksel kalıplarla ifade edilmek ve yorumlan-

---

12 Bu çok önemli tarihi belgenin metni, aslında bu eser üzerine bir dil çalışması niteliğinde olan şu kitapta bulunmaktadır. R. Barkley Shaw, *A Sketch of The Turki Language as Spoken in Eastern Turkistan (Kashgar and Yarkend)*, Lahore 1875. Eser hakkında ilk ve galiba son ciddi bilimsel araştırma ise şudur: Fernand Grenard, "Satuk Buğra Han Menkıbesi ve tarih", çev. Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 147-187.

13 Bu sürecin bu şekilde gerçekleşmesi aslında son derece tabiîdir. İslâm'ın konar-göçer Oğuz boyları arasında yayılmaya başladığı 900'lü yılların canlı şahidi olan İbn Fadlan, bu konuda bizlere çok canlı ve çarpıcı örnekler vermektedir. Bu itibarla onun seyahatnamesi, eşi bulunmayan bir belge niteliğini haizdir. Mesela o eserinin bir yerinde, Oğuzlardan çoğunun, henüz Allah'a gerçek olarak inandıkları için değil, yurtlarından geçen Müslümanlara yaranmak için "Lailahe illallah" dediklerini, küçük ve büyük abdestten sonra temizlenmediklerini ve bazılarının kendisine "Rabbımızın karısı var mı?" diye sorduklarını yazar (bkz. *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslâm Seyahatı: İbn Fazlan Seyahatnamesi*, haz. Ramazan Şeşen, İstanbul, 1975, s. 25).

14 Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 49-62, 71-82. Köprülü buradaki fikirlerinden bazılarını, *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı "*Ahmed Yesevi*" maddesinde tashih etmiş ve Ahmed Yesevi ile halifelerinin rolünü daha belirgin olarak göstermiştir.

mak zorunda olan bu İslâm, bu sufî propagandacılar aracılığıyla çok tabiî olarak güçlü bir evliya kültü etrafında kurumlaşarak gelişti ve kitabi İslâm'dan pek çok bakımlardan farklılaşarak Türklere mahsus bir yapı kazandı. İslâm'ın Türklere tasavvufun, üstelik eski Sasani kültürünün mirası üzerinde gelişen İran tasavvufunun kanalıyla ulaşmış olması, hem Türk Müslümanlığı, hem de bizzat İslâm'ın kendisi için çok önemli bir hadisedir. Zira, bir defa tasavvufun süzgecinden geçerek belirli bir tasfiyeye uğramış bir şekilde Türklere ulaşmış, üstelik onların bünyesine de uyarlanmak zorunda kalarak ikinci bir tasfiye işlemi görmüş bu Sufî İslâm'ın, o zamanlar henüz Arapça bilmedikleri için asıl kaynaklara girme imkânından yoksun Türk topluluklarına ne kazandırıp ne kaybettirdiği kanaatimizce Türk tarihçiliğinin ve ilahiyatçılığının bugüne kadar ihmal ettiği çok önemli bir mesele olarak hâlâ sonuca bağlanmayı beklemektedir. Karahanlılardan Osmanlılara kadar gelen Türk İslâm'ı işte böyle başlamıştır.

Bu İslâm'ın XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyılda Anadolu'da bazı konar göçer Türk zümrelerinin İslâm anlayışlarını geniş ölçüde etkileyen Şii motiflerle bu dönemlerde henüz ilgisi yoktur;[15] ancak, çoğu yerde, kabilevi şartlara uyarak *heterodoks* dediğimiz, Sünnilik'ten çok farklı bir niteliğe bürünmüştür. Başka bir ifadeyle bu Türk heterodoks İslâm'ı, popüler sufîlik aracılığıyla, yerleşik kesimin dışındaki Türk zümreleri arasında eski kabilesel inanç ve geleneklere uyarlanmış bir *konar-göçer halk İslâmı*'dır.[16]

---

15 Bu mesele Türkiye'de çoğu defa yanlış anlaşılmakta, Türk heterodoksisi Şii motiflerle XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında karışmış olmasına rağmen, sanki başlangıcından beri böyle imiş gibi sanılmakta, hattâ bazen heterodoksi kavramı Şiilik'le eş tutulmaktadır. Oysa bunun tarihte böyle olmadığı bugün artık iyi biliniyor.

16 Yalnız burada şunu da gözden asla kaçırmamak gerekir: Bu konar-göçer Türk halk İslâm'ı, Anadolu'da, özellikle Osmanlı döneminde, muhtemelen XVII. yüzyıldan sonra, yerleşik hayata geçiş sürecine paralel olarak bir süre sonra,

İşte Anadolu'nun kuzeybatısında XIV. yüzyılın başlarında bir uç beyliği olarak tarih sahnesine çıkan Osmanlı Devleti, böyle bir İslâmî geleneğin varisi idi. Bu vakıanın en çarpıcı göstergesi, beyliğin kuruluş döneminin, klasik Osmanlı vekayinamelerinde *Abdalan-ı Rum* yahut *Rum Abdalları* tabir edilen, Ahmed-i Yesevi Sufîliğinin temsilcilerinin menkabeleriyle içiçe tasvir olunmasıdır.[17] Merhum F. Köprülü'nün bundan yıllar önce ortaya koyduğu ve bugünkü araştırmaların kuvvetle desteklediği üzere, bunlar 1240'taki Babai isyanı denilen büyük dini-sosyal patlamayı gerçekleştiren kadronun üçüncü kuşaktan temsilcileriydiler. Bu tarihi olayda çarpıcı gerçek şudur ki, İranlılaşarak kendilerine yabancılaşmış Anadolu Selçuklu merkezi yönetiminin yıkılışını hedefleyen bir ideolojinin mensupları, tıpkı kendileri gibi henüz Türkmen geleneklerini koruyan bir başka devletin, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda rol aldılar.[18]

---

konar-göçerlikten yerleşikliğe geçmiş bir kısım halkın da İslâm anlayışı haline gelmiştir. Bu mesele tabiî ki Türkiye'de Alevi-Bektaşi kesimin teşekkül süreciyle çok sıkı bir şekilde irtibatlıdır ve henüz bu konuda ciddi ve detaylı bilimsel çalışmalar Türkiye'de mevcut değildir.

17 *Aşıkpaşazade Tarihi*, *Kitab-ı Cihannüma* (Neşri), *Tevarih-i Al-i Osman* (Oruç Beğ) gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini anlatan ilk Osmanlı vekayinameleri, hemen tamamiyle, Abdal Musa, Geyikli Baba, Abdal Murad vb. Rum Abdalları tabir edilen ve Babai hareketinin mensupları olan bu derviş ve şeyhlerin menkabelerini ve Osmanlı yönetim çevreleriyle olan ilişkilerini naklederler (bu meselenin geniş bir şekilde tartışıldığı bir çalışma için bkz. A. Yaşar Ocak, "Les milleux soufis dans les territoires du Beylicat Ottoman et le problème des Abdalan-ı Rum", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Institute for Mediterranean Studies, ed. Elizabeth Zachariadou, Crete Univ. Press, Rethymnon 1993, s. 145-158 (Bu makalenin Türkçe'si, söz konusu kitabın *Osmanlı Beyliği* adlı Türkçe çevirisinde (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 159-172) bulunmaktadır.

18 Bunların hemen tamamının, müridleri ile fiilen Anadolu ve Rumeli'deki fetih hareketlerine katıldıkları, hattâ bazılarının Osmanlı Beyliği adına bizzat fetihler yaptıkları, yukarıda zikredilen resmî kaynaklarda anlatıldığı gibi, kendi aralarında teşekkül eden, sonradan Bektaşi geleneği içinde *Vilayetname* denilen menakıb kitaplarında da teferruatıyla nakledilir. Ayrıca muhtelif tahrir defterlerine de yansımıştır (bu konuda özellikle bkz. Ö. Lütfi Barkan, "İstila devrinin kolonizatör Türk dervişleri", *VD*, II (1942), s. 279-353).

Osmanlı Beyliği arazisinde bulunan bütün Türkmen boylarının bu insanlara kuvvetle bağlı bulunmalarının bir sebebi de budur. Bazıları okuma yazma dahi bilmeyen Türkmen reisleri olan ilk Osmanlı beylerinin, aynı sosyal tabana mensup olmaları sebebiyle bunların İslâm anlayışlarını paylaşmaları son derece tabiî idi. Bu yüzdendir ki onlar için zaviyeler açtılar, vakıflar tesis ettiler, kendilerine imtiyazlar tanıyıp toprak bağışladılar.[19] Böylece hem şahsen bağlılık ve sevgi duydukları bu şeyhlere minnettarlıklarını göstermiş, hem de onlar aracılığıyla yönettikleri Türkmen boyları üzerindeki hâkimiyetlerini meşrulaştırmış oluyorlardı.

Bütün bunların anlamı şudur: Beylik döneminde Osmanlı iktidar çevresiyle, yönetilen zümreler arasında İslâmî anlayış ve yorumlayış farkı yoktur; çünkü yönetenler ve yönetilenler arasında henüz zihniyet farklılaşması meydana gelmemiştir. Her iki kesim de aynı sosyo ekonomik ve kültürel tabanda yer almaktadırlar. İşte sözkonusu bu farksızlık, aşağı yukarı Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminden itibaren, toprakların genişlemesine paralel olarak siyasi ve idari yapının kompleksleşmeye başlaması, dolayısıyla Osmanlı sultanlarının ve bürokrasinin daha çok kitabî İslâm'a dayalı Sünni Müslümanlığın hakimiyetine tabii bir şekilde geçmeleri sonucunda farka dönüşmeye başladı. Yani başlangıçta her iki kesimi kendinde birleştiren *kabilevi halk İslâmı*, farklılaşan yönetici kesimde yerini, giderek merkeziyetçi bir nitelik kazanmaya başlayan yapı gereğince, artık birkaç yüzyıldır siyasallaşma sürecini tamamlamış kitabi Sünniliğe bıraktı. XV. yüzyılda bu geçiş süreci tamamlandı. Bunda, daha başlangıçta Osmanlı bürokrasisine ihtiyacı olan elemanları yetiştirmek üzere planlanan ve geliştirilen medreselerden yetişme ulemanın rolü her türlü tartışmadan

---

19 Bkz. Barkan, *a.g.m.*, s. 280 vd.; Ocak, "Zaviyeler", *VD*, XII (1978), s. 256-259; Ocak, A. Yaşar-Farukî, Süreyya, "Zaviye", *İA*.

varestedir. Çünkü bu siyasallaşmış Sünniliğin tam bir devlet ideolojisi haline gelmesi, onların katkısıyla gerçekleşebilmiştir.[20]

Aslına bakılırsa, bu sürecin bu şekilde gelişmesi son derece tabiî idi. Çünkü küçük bir aşiret beyliğinin, başarılı bir siyasetle ve jeopolitik konumunun sağladığı avantajları iyi kullanarak, gerek fetihler, gerekse ilhak yoluyla topraklarını ve hâkimiyet alanını genişletmesi, onu ister istemez yerleşik ve merkeziyetçi bir devlete dönüşmeye zorlamıştır. Bu ise hem ihtiyaçlarını çoğaltıp farklılaştırmış, hem de sistemli ve sağlam bir şekilde kurumlaşmayı gerektirmiştir. Bu kurumlaşmada Türk ve İslâm siyasi geleneğinin yanında ikinci temel unsur görevini yapan İslâm ise, çok tabiî olarak buna gücü yetecek olan *siyasallaşmış ve kurumlaşmış Sünnilik* idi. Konar-göçer hayatı teşkilatlayan, kavramları ve kurumları ancak o tarz bir sosyal yapının ihtiyaçlarına göre teşekkül eden ve geniş kapsamlı bir *evliya kültü* etrafında oluşan halk İslâmı, böyle bir devletin ihtiyaçlarına yetmeyecekti ve yetmedi.

İşte özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısından, yani Fatih Sultan Mehmed (1451-1483) zamanından itibaren geçerli olmak üzere, *Osmanlı İslâmı* denildiği zaman, bundan anlaşılması gereken, XVI. yüzyılda artık her alanda olduğu gibi ideolojik alanda da doruk noktasına çıkan bir devletin mer-

---

20 Bu mesele genel çizgileriyle bugün için bilinmekle beraber, üzerinde ayrıca monografik çalışmalar yapılması şart olan önemli bir konudur. Bugüne kadar klasik dönem Osmanlı medreseleri ve ulema üzerine yapılan çalışmalar genellikle kurumlar tarihi çerçevesinin dışına çıkamamış olup asıl muhtevaya inememiştir. Osmanlı medreselerinde okutulan kitapların İslâm bilim ve düşünce tarihindeki yeri, Osmanlı ulemasının İslâm bilimlerine katkılarının nicelik ve niteliği, klasik Osmanlı ulemasının tipolojisi, devlet ideolojisine katkısı, devlet siyasetindeki yeri gibi bir yığın mesele hâlâ yeterince aydınlatılmamıştır. Bu konuda bir deneme niteliğinde olan şu çalışmaya bk: Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme, XV.-XVII. yüzyıllar)*, basılmamış master tezi, Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü, Ankara, 1989).

kezi yönetim ve iktidar çevrelerinin tam anlamıyla *siyasallaşmış Sünniliği*, diğer bir deyişle, *Osmanlı Sünniliği*'dir.

İşte bu siyasallaşmış *Osmanlı Sünniliği*, çok tabiî olarak bürokrasinin eğitim kurumları durumundaki medreseler aracılığıyla klasik Sünniliğin hemen bütün teorik ve pratik niteliklerini devraldı. Örfi hukukun belirli alanlarının dışında, Osmanlı toplumunun siyasi, idari, sosyal ve hukuki teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Özellikle Fatih Sultan Mehmed devrinde, eski Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'i (Konstantiniye) merkez yaptıktan sonra tam bir imparatorluk ideolojisine dönüştü. Yalnız Osmanlı tarihinin değil, genelde İslâm ve Türk tarihinin de en önemli olaylarından biri olan bu dönüşümde artık ulema, bilhassa Fatih'le birlikte tam bir ***dini bürokrat*** konumuna geçmiş ve temel görevi, imparatorluğun Müslüman tebaasının dini eğitim ve organizasyonunu gerçekleştirme, hukukî ihtiyaçlarını karşılamanın yanında, belki daha fazla, iktidarın bütün hareket ve faaliyetlerini meşrulaştırmaya odaklanmıştır.[21] Osmanlı ulemasının bu konumu ve özelliği, onu Emevi ve Abbasi devirlerindeki, devletten bağımsız klasik İslâm ulemasından ayıran en bariz özelliklerden ve ulemanın tarihindeki en büyük değişimlerden biridir.

XVI. yüzyılın ilk çeyreğine, yani Yavuz Sultan Selim (1512-1520) devrine kadar yalnızca *ehl-i küfr*'e yani Hıristiyan dünyaya karşı mücadele misyonunu üstlenen Osmanlı Sünniliği, bu yüzyılın başlarında, İran'da Safevi Devleti'nin

---

21 Ulemanın fonksiyon ve statüsü hakkında msl. bkz. Albert H. Lybyer, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, çev. Seçkin Cılızoğlu, İstanbul, 1987, s. 191-201; Gibb-Bowen, *Islamic Society and The West*, II, 81-113. Biz şahsen, Osmanlı ulemasının dini bürokrasi elemanı haline getirilmesinin, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Ortaçağ İslâm dünyasının hiçbir yerinde rastlanmadık bir düzey ve yaygınlıkta gerçekleştiği, bu yüzden de Osmanlı ulemasının, eski dönem ulemasının İslâm bilimine katkıları göz önüne alındığında, onların yanında bir hayli aşağılarda yeraldığı kanaatindeyiz.

kurulmasıyla başlayan Şii propagandaya karşı yeni bir misyon yüklendi: *Ehl-i Rafz*'a karşı mücadele.[22] Bu mücadele bir yandan Safevi İran'a, diğer yandan onun Anadolu'daki muhatabı olan konar-göçer Türkmen zümrelerine karşı yürütüldü. Dini bir cila altında cereyan eden bu siyasi mücadelenin teorik temeli, Osmanlı medreselerinde çok eskiden beri okutulmakta olup, Osmanlı Sünniliği'ne ana istikametini veren, XIV. yüzyılın ünlü alimlerinden Sadettin-i Taftazani (ö. 1395)'nin eserine Ömer Nesefi tarafından yazılan *Şerhu'l-Akaid* idi.[23] Yazıldığı dönemdeki şiddetli dinî cereyanların etkisiyle genellikle Sünnilik dışı İslâm mezheplerine karşı çok katı ve hoşgörüsüz birtakım yargıları ihtiva eden bu kitabın, Osmanlı Sünniliğinin tam bir dogmatizme dönüşmesindeki rolünün büyük olduğu kanaatindeyiz.

İşte bu teorik temelden hareketle, Osmanlı Devleti ile giriştiği rekabet ve üstünlük politikasını, dini zemine dayalı ideolojik propagandalarla tehlikeli boyutlara ulaştıran Safevi yönetiminin de etkisiyle, Rafıziliğe karşı yürütülen bu mücadele çok sert oldu.[24] Şurası bir gerçektir ki, bu çifte

---

22 Bu mücadelenin, Ehl-i Sünnet ilahiyatı açısından teorik temelinin kurulmasında, zamanın şeyhülislânu İbn Kemal'in payı epey fazladır. Onun verdiği fetvalar (msl. bkz. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert*, Freiburg 1970, s. 62-63; Allouche, *Ottoman-Safavid Confict*, s. 170-173) ve kaleme aldığı risaleler (bkz. *Resail-i İbn Kemal*, İstanbul, 1316) hayli sert yargılar ihtiva etmekte ve kamuoyunda da epeyce etkili olmaktaydı.

23 Osmanlı ulemasınca çok tutulan *Şerhu'l-Akaid*'in de şerhleri yapılmış olup, en meşhuru, Kesteli Abdullah Efendi (XVI. yy.) tarafından yazılan *Kestelî Şerhi*'dir. Bu eserin, Ehl-i Sünnet inançlarını öğrenmek bakımından günümüzde de tercih edilmekte olduğu düşünülürse, ne kadar büyük bir etkiye sahip bulunduğu kolayca anlaşılır. *Şerhu'l-Akaid* ve yazarı hakkında geniş ve faydalı bilgi için bkz. Taftazani, *Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmi ve İslâm Akaidi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982, 2. bs., s. 62-87.

24 XVI. yüzyılın başında Safevi Devleti'ni kuran Şah İsmail'in, Osmanlı merkeziyetçiliğinin toprağa yerleştirip vergi toplama konusunda konar-göçer Türkmen zümrelerini zorlaması sonucu doğan huzursuzluğu istismar amacıyla başlattığı yoğun mehdîci propaganda, Anadolu'da son derece etkili oluyor ve pek çok isyanın çıkmasına yolaçıyordu. Ayrıca pek çok Türkmen oymağı yeri-

mücadele, Osmanlı merkezi yönetimine uzun vadede pahalıya malolmuştur. Çünkü bir yandan Kızılbaş (Alevi) zümreler artık kesin olarak Osmanlı merkezi yönetimi ile her türlü diyaloğu keserek kendi içlerine kapanıp birtakım huzursuzlukların malzemesi haline gelirken, diğer yandan, bu tür siyasi gelişmeler sebebiyle artık esnekliğini kaybeden Osmanlı Sünniliği'ne karşı çeşitli sosyal tabanlara dayalı başka tepki ve muhalefet çevreleri de oluştu.[25] Böylece, özellikle Kanuni Sultan Süleyman devrinde ortaya çıkan bu çevreleri etkisiz hale getirmekte merkezi yönetimin elinde bir baskı aracı haline dönüşen bu siyasallaşmış Sünnilik, artık her türlü gelişime kapalı, hiçbir esnekliğe ve dinamizme geçit vermeyen savunmacı ve tutucu bir karaktere büründü;[26] tam anlamıyla devletle özdeş hale geldi.

Bu İslâm anlayışı, bütün bir XVI., XVII. ve XVIII. yüzyıllar boyunca bu yapısını Osmanlı iktidarının koruyucusu ve

---

ni yurdunu bırakıp İran'a göç etmişti. Bütün bunların önüne geçememenin verdiği telaş ve sıkıntı, Osmanlı merkezi yönetimini "Kızılbaş olmuş" Türkmenlere karşı çok sert bir mücadele içine itti. Verilen fetvalar, bu zümreleri tamamen kafir statüsüne sokuyor ve canlarının, kanlarının helal ve kendileriyle savaşmanın cihad olduğunu bildiriyordu.

25 Bu konuda msl. bkz. A. Yaşar Ocak, "Les réactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de Zendeqa ve Ilhad (hérésie et athéisme) au XVIe siècle", *Turcica*, XXI-XXIII (1991), s. 71-82; aynı yazar, "Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvement et les courants socio-religieux à l'époque de Soliman le Magnifique", *Soliman le Magnifique et Son Temps*, Ecole du Louvre, Paris, 1992, s. 185-194; daha geniş bilgi için bkz. aynı yazar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (XV.-XVII. yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.

26 Aslına bakılırsa, Emevi saltanatının ilk yıllarından başlayarak Abbasi İmparatorluğu boyunca çok geniş bir süreç içinde çok tabiî olarak siyasi ve kültürel amiller sebebiyle teşekkül ve bugünkü anlamda bir doktrin haline gelmiş klasik Sünniliğin, Osmanlı İmparatorluğu'na nasıl bir nitelikle, hangi kanallarla intikal ettiği, hangi etkilerle ve ne yollardan siyasi bir ideoloji haline dönüştüğü, doğrusu çok ciddi bir meseledir. Bu meseleyi bir yandan teorik planda olmak üzere, Osmanlı döneminin *akaid* alanındaki telif, terceme ve şerhleri, diğer yandan da pratik alanda iç ve dış siyasi gelişmeleri ve devletin geçirdiği yapısal değişimleri nazarı dikkate alarak incelemek suretiyle ancak herhalde belli ölçüde anlayabilmek mümkün olacaktır.

meşrulaştırıcısı hüviyetiyle sımsıkı bir şekilde muhafaza etti. Bazı ulema ve sufî çevrelerden gelen, bu katı çemberi kırma ve bir ölçüde de olsa esneklik getirme çabaları, XVII. yüzyıldaki *Kadızadeliler Hareketi* gibi, hiçbir hamleci ve güçlü düşünce potansiyeli olmayan, ciddi bir ilmi ve fikri muhtevaya dayanmayan kaba softalık gösterileriyle karşılık buldu.[27] Aslına bakılırsa, sözkonusu ulema ve sufî çevrelerin de ciddi bir fikri ve ilmi muhtevaya sahip olduklarım söyleyebilmek mümkün değildir.

Buraya kadarki açıklamalarımızı özetleyecek olursak, klasik dönem Osmanlı İslâmı hakkında şimdilik şunları söyleyebiliriz: Osmanlı İslâmının, Osmanlı Devleti'nin beylik döneminde tipik ***kabilevi halk İslâmı***'ndan yola çıkarak, siyasi, idari ve sosyo-ekonomik gelişmelere paralel bir şekilde ulemanın nüfuz ve gayretiyle tedricen kitabileşip kurumlaştığı ve kendi yüksek kültürünü, düşüncesini ürettiği tarihi bir gerçektir. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, merkezileşmenin tabiî bir sonucu olarak kurumlaşmış bu İslâm, bir yandan devlet kavramına kutsallık bahşederek merkezi otoriteye ve onu temsil eden Osmanlı hanedanına da kutsal bir meşruiyet kazandırırken,[28] öte yandan, onun

---

27 XVII. yüzyıldaki Kadızadeliler hareketi diye bilinen sözde dinî tasfiye hareketi, gerçek anlamda bir fikri nitelik ve kaliteden yoksun tam bir siyasi istismar ve taassup hareketi olup bugüne kadar müstakil olarak birkaç çalışmaya konu olmuştur. Bunları şöyle sıralayabiliriz: N. Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans in The Seventeenth Century With Special Reference to The Qâdi-Zâde Movement*, Edinburgh 1981 (basılmamış doktora tezi); A. Yaşar Ocak, "XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda dinde tasfiye (puritanizm) teşebbüslerine bir bakış: Kadızadeliler hareketi", *TKA*, XVII-XXI/1-2 (1983), s. 208-226; Madeline Zilfi, "The Kadızadelis: Discordant revivalism in seventeenth-century Istanbul", *JNES*, 45 (1986), s. 251-269: Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızade movement: An attempt of Şeriat-minden reform in The Ottoman Empire*, Princeton, 1990, basılmamış doktora tezi.

28 Bu kutsal meşruiyet, bilindiği üzere, ilk Osmanlı vekayinamelerinde tekrarlanmakta olup Osman Gazi'nin gördüğü ve Şeyh Edebali'nin yorumladığı, Osmanlı hanedanının ilahi irade ile saltanat sürdüğünü ima eden ünlü "rüya"

siyaset aracı olmak gibi çifte bir fonksiyon icra etmiş, neticede devletle özdeşleşmiştir. Burada unutulmaması gereken çok önemli nokta, bu özdeşlikte devletin baskın oluşu ve bunun sağlanmasında, ulemanın unutulmaz rolüdür. Bu özdeşleşmede, kutsallaşmış devletin bekası her şeyden önce geldiğinden, başgösteren her türlü farklılaşma eğilimi, bu bekayı zedeleyebilecek klasik deyimiyle nizam-ı âlemi bozabilecek potansiyel tehlike olarak algılanmış,[29] bunun önüne geçebilmenin, ancak ve ancak mevcut yapıyı sıkı sıkıya korumakla mümkün olabileceği düşüncesi, devletin her kademesinde yer etmiştir. Bunun tabiî sonucu ise, Osmanlı devlet yapısındaki muhafazakârlaşma, kendini her türlü değişime kapama ve buna paralel olarak da İslâm anlayışında tam bir dogmatizme dönüşme olmuştur. Bizce Osmanlı İmparatorluğu'nun ideolojik ve kurumsal yapısını, iç ve dış politikasını gerçeğe en yakın bir biçimde anlamanın yolu, şu anda ancak farazi çerçevede ifade edebildiğimiz bu vakıayı enine boyuna ele alıp tartışmaktan geçmektedir: Bu konuda, her meseleyi ayrı ayrı inceleyen monografik çalışmalara ihtiyaç vardır.

İşte şimdi burada, klasik Osmanlı İslâm'ına dair bu genel hatlı, kısa ve birçok problem ihtiva eden analiz denemesini ortaya koyduktan sonra, sorulması gereken soru herhalde şu olacaktır. Klasik Osmanlı İslâmı ile II. Abdülhamit dönemi İslâmcılığı'nın ilgisi ne olabilir?

---

hadisesiyle sembolleştirilmiştir. Osmanlı Devleti'ne, kendine mahsus özelliklerini kazandıran pek çok unsur gibi, bu "rüya" hadisesi de antik Ortadoğu'nun kökü *Tevrat*'a dayanan siyasi bir motifidir (bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, Daniel, IV, 4-22) ve Osmanlılardan önce de kullanılmıştır (bkz. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, 1959, s. 7).

29 Osmanlı merkezi yönetiminin daha Şeyh Bedreddin olayından itibaren, devletin resmî ideolojisi Sünnilik'ten her ayrılma eğilimini zındıklık ve mülhidlikle itham ederek en ağır şekillerde cezalandırmıştır. XVI. yüzyıl bu tür olaylarla doludur (bkz. Ocak, yukarıda 25 nolu dipnotta zikredilen birinci makale).

Bu sorunun cevabı ile ilgili ipuçları bize göre, Tanzimat'la birlikte yüksek bürokrasi ve aydın kesimi arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi olayının sebeplerini teşhis konusunda belirmeye başlayan tavırlarda ortaya çıkmaktadır. Bu tavırlar, merkezi yönetim tarafından daha Lale Devri'nden itibaren askerî alanda başlatılan yenileşme hareketlerinin yetersizliğinin farkedilmesiyle birlikte, esas problemin başka alanlarda yatıyor olmasının düşünülmesiyle su yüzüne çıkmış ve özellikle Batı'yı tanıma imkânını bulan aydın bürokrat kesiminin kafalarında giderek bir "İslâm problemi" yer etmeye başlamıştır. Böylece yavaş yavaş belirtilen çevrelerin bir kesiminde İslâm, hiç şüphesiz kısmen de Batı'daki İslâm aleyhtarı Oryantalizmin ve pozitivist akımların etkisiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden sorumlu görülmeye başlandı.[30]

Tanzimat'tan sonra Osmanlı bürokrasi ve aydın çevrelerinde belirginleşen, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden İslâm'ı sorumlu tutan bu eğilimlerin karşı çıktıkları İslâm aslında, onların pek farkında olmadıkları, Osmanlı merkezi iktidarı ile özdeşleşmiş ve bu sebeple de tabiî olarak siyasallaşmış ve muhafazakârlaşmış bu geleneksel İslâm, yani klasik *Osmanlı İslâmı* (yahut *Sünniliği*) idi. Tanzimat'tan sonra *Batılılaşmacı yenileşme* taraftarı Osmanlı aydınları ve bürokratlarının suçlu sandalyesine oturttukları İslâm'a karşı tavırlarını, bu çerçeve içinde değerlendirmek daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır. Burada bir parantez açarak, başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, cumhuriyetin kurucu kadrosunun İslâm'a bakışını da bu açıdan değerlendirmenin doğru olacağı-

---

30 Ziya Paşa'nın ünlü

Din-i İslâm pa-bend-i terakki imiş diyorlar
Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıkdı

beyti, o zamanlar belirli bir aydın çevresinde geçerli olmaya başlayan bu kanaati belgeler.

nı belirtelim.[31] Onlar İslâm'ı sorgularken, kanaatimizce *teorik İslâm* ile *klasik Osmanlı İslâm*ını birbirinden ayırmıyorlar, bugün bizim, doğru bir yargıya varmak için mutlaka birbirinden ayrı mütalaa edilmesi gerektiğini düşündüğümüz bu iki olguyu tek bir hadise gibi görüyorlardı.[32]

İşte bu iki olgunun farklı şeyler olduğunu, II. Abdülhamit döneminin Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi İslâmcı edip ve aydınları ile, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Şeyhülislâm Musa Kâzım ve Said Halim Paşa gibi belirli bir Osmanlı İslâmcı aydın kesimi görmüşler ve aradaki farkı vurgulayarak İslâm'ın "mani-i terakki" olmadığını, aksine, bilimi, düşünceyi telkin ettiği halde, zamanla Müslümanların bu yolu bırakıp skolastik düşünceye kapılarak geri kaldıklarını anlatmaya özellikle ihtimam göstermişlerdir.[33] Onlar, genelde İslâm âleminin, özelde Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden mutlakiyet rejimlerinin de sorumlu tutulması gerektiğini, gerçekte İslâm'ın insan hürriyetini baskı altına alan hiçbir rejime açık olmadığını da izaha çalışmışlardır. Aynı tavrı, Babanzade Ahmed Naim, Mehmet Akif (Ersoy), İsmail Hakkı (İzmirli), İsmail Fenni (Ertuğrul) ve Şemseddin (Günaltay) gibi Meşrutiyet dönemi İslâmcı aydınlarında da görmek bizi şaşırtmıyor.[34] Bu İslâmcı aydınların görüşlerini

---

31 Bu noktayı Robert Mantran, *Encyclopédie de l'İslâm*'ın ikinci baskısına yazdığı *"Atatürk"* maddesinde şöyle vurguluyor: "Adversaire de l'İslâm et du saltanat, il s'est acharné l'un et l'autre qu'il jugeait responsable de la décadance de l'Empire ottoman".

32 Prof. Şerif Mardin, başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, cumhuriyeti kuran diğer Kemalistlerin bu tavrının, *"Osmanlı mahalle kültürü"* dediği, temelinde popüler İslâm'ın yattığı kültüre karşı duydukları antipatiden kaynaklandığını belirtir (bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler: 3)*, İstanbul, 1991, s. 71-80).

33 Abdülhamid dönemi İslâmcılarının bu meselelerle ilgili yazılarından bazıları, şurada yayımlanmıştır: *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, haz. İsmail Kara, İstanbul, 1986, I. cilt.

34 Bkz. *a.g.e.*, İstanbul, 1987, II. cilt.

temellendiren ve kendilerini bir yerde Batıcı yenileşmecilerle kesiştiren nokta, onların da, sözünü ettiğimiz *Osmanlı İslâm*'ına karşı oluşları idi. Bunun, daha başka hususlar bir yana, özellikle üç mühim göstergesi vardır:

1) Bunların, Osmanlı İslâmının geleneksel siyasi kurumu olan saltanat rejimine karşı çıkarak, İslâmî bir kurum olarak algıladıkları *meşveret*'e dayalı meşruti rejim istemeleri,

2) Geleneksel İslâm'ın kültürel muhteva ve kurumlarının çoğunu reddedip, İslâm'ı ilk devirlerin saflığına yeniden kavuşturarak orijinal haline döndürmeyi amaçlamaları, yani *Selefilik*,

3) Geleneksel İslâm'ı, dolayısıyla Osmanlı İslâm'ının karakteristik niteliği olan taklidi terkedip, yaklaşık X. yüzyıldan beri kapalı olduğu varsayılan *İçtihad Kapısı*'nı yeniden açarak İslâm'ın bilim ve düşünce hayatına işlerlik, canlılık, üreticilik ve yaratıcılık kazandırmak amacını gütmeleri.

O halde sonuç olarak.kanaatimizce şunu söyleyebiliriz: II. Abdülhamit dönemi İslâmcılığı (tabiî ki dolayısıyla Meşrutiyet İslâmcılığı) bütünüyle *Osmanlı İslâm*'ına karşı bir tepki hareketidir. Bu yüzden de esas itibariyle *modernist (yenileşmeci)* bir akımdır. Bu itibarla görünürdeki bütün Batı karşıtı tavrına rağmen, yenileşme yanlısı olduğu için, Türkiye tarihinde modernist fikir hareketleri çerçevesinde mütalaa edilmelidir. Osmanlı İslâm'ı ise, yalnız Türk siyasi tarihi veya düşünce tarihi açısından değil, Türkiye'de İslâm'ın geçmişi ve geleceği noktasından da çok ciddi bir biçimde tartışılması gereken, yalnız bilimsel bakımdan değil, pratik olarak da büyük fayda sağlayacak bir meseledir. Osmanlı tarihi araştırıcılığı artık bu mesele üzerine de dikkatle eğilmelidir.

Günümüz Türkiye'sinde İslâmî Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektifi[1]

Son yirmi-yirmi beş yıldır dünyamızı meşgul eden önemli olaylara bir göz gezdirildiğinde, bunların en başta gelenlerinden biri de hiç şüphesiz, uzun bir suskunluk devresinden sonra İslâm'ın yeniden gündeme gelişidir. Aslında Müslüman ülkelerden Batı Avrupa ülkelerine giden göçmen işçiler ve oralarda teşekkül eden Avrupa menşeli küçük İslâmî cemaatler sebebiyle Avrupa kamuoyu yaklaşık bir elli yıldır İslâm ile yüz yüze bulunuyordu. Fakat asıl, 1979 yılında beklenmedik bir şekilde patlak verip sonuçlanan İran İslâm İhtilali, bütün dikkatleri yeniden İslâm üzerine çekti ve bir korku yarattı. Bu hem Batı, hem de İslâm dünyası için eş zamanlı bir şok oldu. Çünkü bu ihtilali gerçekleştiren İslâm'ın Şii kolu, ne kendi tarihinde ne de dünya tarihinde o zamana kadar benzeri görülmedik bir biçimde bir ihtilalin temel ideolojisini oluşturuyordu. Üstelik İran, yalnız kendi adına değil, bütün dünya Müslümanları adına konuşuyor ve mesajlarını bütün dünya Müslümanlarına yöneltiyordu.

---

1 Bu makale, kitabın bundan önceki baskılarında yayımlanan aynı isimli makalenin güncelleştirilmiş biçimidir.

Bu, Batı dünyasında böyle bir çıkışı beklemeyen siyasal ve entelektüel çevrelerde "İslâm'ın yeniden dirilişi" olarak değerlendirildi ve Japonya'dan Amerika Birleşik Devletlerine varıncaya kadar, gizli haber alma örgütleri, üniversiteler ve araştırma enstitüleri çok yoğun bir şekilde, oryantalizmin tersine klasik İslâm'ı değil, yaşanmakta olan İslâm'ı siyasal, ideolojik, sosyolojik, psikolojik ve antropolojik açılardan –Türkiye de dahil bütün İslâm dünyası genelinde yarı tedirginlik yarı merak duyguları içinde– incelemeye başladılar. 1980'li yıllar içinde yığınla münferit ve kolektif araştırma yayımlandı. 2000'lere doğru bu yoğun yayın furyası hızını kesti.

O yıllardaki bu çaba, Batı dünyasının, 1920'li, 30'lu ve 40'lı yıllardan bu yana şöyle böyle siyasal bağımsızlığına kavuşmakla beraber, kendisine ekonomik ve kültürel açıdan bağımlı, her biri bir Batılı ülke olma özentisi ve uğraşı içinde bulunan İslâm ülkelerinde, yeniden uyanmış gibi görünen İslâm'ın potansiyel gücünü, niteliğini ve nihayet Batı dünyasının çıkarlarını ne ölçüde etkileyebileceğini anlama çabasıydı.

İran İslâm İhtilali Türkiye'de de bütün dikkatlerin yeniden İslâm'a çevrilmesine sebep oldu ve İslâmcı yahut laik çevrelerde bu çevrelerin niteliğine göre iki farklı sonuç ortaya çıkardı:

Bir taraftan, XIX. yüzyıl pozitivizminin etkisiyle oluşan İslâm karşıtlığı geleneğini hâlâ sürdürmekte olup, İslâm hakkında onun kendi kaynaklarından çok, yozlaşmış ve gelenekselleşmiş halk İslâmlığı gözlemleriyle, Batı'daki oryantalist yayınlara dayanan bir kısım aydın kesimi ve basında, bir İslâm korkusuna yol açtı. Bu korku, günümüzde hâlâ ara sıra şiddetlenerek sürüp gitmekte olan "irtica" kampanyalarına dönüştü. Diğer yandan Müslüman halk ve aydın kesiminde ise, İslâm'ı yeniden anlayıp keşfetme ve bu yolla

kendi kimliğini ortaya koyma konusunda birtakım girişimlere vesile oldu. Bu girişimler çeşitli çevrelerce Türkiye'de uzun zamandır suskun bulunan İslâmî düşüncenin –zayıf da olsa– bir çeşit uyanması, belki dirilme işaretleri şeklinde algılandı ve yorumlandı. 1980'ler sonrasında bu birbirine zıt tavır alışları anlamak ve özellikle bunların Türkiye'deki İslâmî düşüncenin gelişimi üzerindeki etkilerini tespit edebilmek için, cumhuriyet Türkiyesi'nin kuruluş yıllarına kısaca bakmak yararlı olacaktır.

Cumhuriyet döneminin 1950'lere kadar olan devresi, o zamanki basının da yardımıyla, her alanda İslâmî düşüncenin ve yaşantının devletin sıkı takip ve hattâ zaman zaman müdahalesine maruz kalmasıyla karakterize edilebilir. Bu sebeple bu dönemde gerçek bir İslâmî düşünce faaliyetinden pek söz edilemez. Bu devre, halkın, polis ve jandarma korkusu, hapis tehlikesiyle yüzyüze kalma pahasına İslâm'ı gizli kapaklı öğrenmeye, üzerinde düşünmeye ve yaşamaya çalıştığı bir devredir. Bu devrede İslâm, tamamıyla geleneksel ve muhafazakâr kalıpları içinde, tam anlamıyla sadece ibadet ve ahlak boyutuna yoğunlaşmış bir halk Müslümanlığı mahiyetinde şu iki zümre aracılığıyla yeni nesillere aktarılmaya çalışılmıştır. 1- Son Osmanlı medreselerinin bakiyesi olan taşra uleması, 2- Cumhuriyet rejiminin yasağına rağmen gizli gizli devam eden tarikat çevrelerine mensup taşra şeyhleri.

Yeni rejimin baskıları ve uygulamaları karşısında uğradığı hayal kırıklığı ve duyduğu kızgınlık sebebiyle, ister istemez tepkisel bir nitelik kazanan, bu sebeple geleceğe yönelik, hamleci, üretici ve yaratıcı olmaktan çok, geleneksel yapıyı korumak ve yaşatmakta titizlenen muhafazakâr nitelikli bu "halk İslâmı"nın 1940'ların ve 1950'lerin nesillerine ulaştıran bu iki zümreye bugünkü Türkiye'nin Müslüman halk ve aydın kesimi çok şeyler borçludur. Başka bir deyişle,

Türkiye'deki İslâmî düşünce bugünkü varlığını bu iki ara zümrenin tezgahından geçen, ama İslâm'ı anlama ve yorumlamada onlardan farklılaşan ikinci nesil sayesinde kazanmıştır.

Bugün bir kısmını, toplumsal köken itibariyle taşra kasabalarının orta sınıfına veya kırsal kesime, yani "merkez"e değil "çevre"ye mensup olanların teşkil ettiği eski Yüksek İslâm'lardan veya İlahiyat Fakültesi'nden yetişenlerin oluşturduğu günümüz Türkiyesi'nin Müslüman aydınları, söz konusu bu aracı zümrelerin tezgâhından geçerken, Arapça ve Farsça öğrenmişler, bir anlamda da gerek İslâmî zihniyet, gerek anlayış ve yorumlayış itibariyle olumlu ve olumsuz yanlarını bu iki zümreden tevarüs etmişlerdir. Onlar böylece cumhuriyet nesilleri içinde, devre dışı kalan eski geleneksel kültür ve düşünce birikimiyle yeniden bağlantı kurmaya çalıştılar. Bunda ne ölçüde başarılı olup olmadıkları tartışmaya açık bulunmakla birlikte, kesin olan bir şey varsa, bu yeni Müslüman aydınların hocalarına benzemedikleri ve onlar gibi düşünmedikleridir. Onlar artık klasik Osmanlı ulemasından çok farklı idiler ve –dinî bilimlerde hiç şüphe yok ki onlar kadar birikimli olmasalar da– yeni bir Müslüman aydın tipini temsil ediyorlardı. Bu kimlikleriyle onlar, bir bakıma II. Abdülhamit ve Meşrûtiyet dönemi İslâmcılığına yakın idiler. Ne var ki bu perspektif benzerliğine rağmen, cumhuriyetle araya giren kesinti dönemi sebebiyle, hem Batı'yı hem Doğu'yu çok iyi tanıyan II. Abdülhamit ve Meşrûtiyet dönemi İslâmcılarınm fikrî seviyelerinde değildiler.

Bunların karşısında, Tanzimat'ın yönetici eliti ve Batıcı entelektüellerinden beri süregelen geleneksel Batıcı eğilimlerini devam ettiren ve kendilerini cumhuriyetin kurucu neslinin tabii vârisi sayan, çoğu yabancı okullarda okumuş veya en azından iyi bir üniversite eğitimi almış, bir veya

birkaç Batı diline vâkıf, Batı fikriyatını ve kültürünü bir ölçüde tanıyan görece güçlü bir entelektüel kesim bulunuyordu. 1960'lardan sonra bu kesimin yeni bir ortağı daha devreye girdi: Marksist aydınlar. Marksist kesimin –tamamının denilemese bile en azından çoğunluğunun– mücadelesi o zamanlar mevcut siyasal, ekonomik ve toplumsal düzene karşı gibi görünmekle beraber, bir bakıma da İslâm'a karşı idi. Çünkü onlar, bir yandan Marx'a atfedilen "Din afyondur" dogmasına iman ettikleri, bir yandan da bazı Osmanlı Batıcı aydınları gibi İslâm'ın "mâni-i terakkî" olduğuna kani bulundukları için İslâm'a cephe almışlardı. Bu çevre mensupları, Türkiye tarihinde ilk defa, yukarıda sözünü ettiğimiz yeni tip Müslüman aydınlar tarafından geliştirilmeye çalışılan İslâmî düşüncenin gündemine siyasal, sosyal ve ekonomik meseleleri getirdiler. Bu, Türkiye'de iman, ibadet ve ahlâka odaklı geleneksel İslâmî bilim ve düşüncenin bu meselelerde hazırlıksız olduğunu çarpıcı bir biçimde ortaya çıkardı.

İşte bu sebeple, klasik İslâmî kaynaklarda istedikleri referansları bulamayan Müslüman aydınlar, ister istemez öteki İslâm ülkelerinde yapılan yayınlara yöneldiler. 1960'lar sonrasında İslâmî çevrelerde gençler arasında çığ gibi büyüyen çeviri edebiyatı böyle başladı. Özellikle Kuzey Afrika, Mısır, Pakistan'daki Müslüman aydın ve düşünürlerin eserleri, pek de itinalı olmayan çevirilerle peşpeşe Türkçe'ye aktarılmaya başlandı. Bu eserler, aşağıda temas edileceği üzere, birtakım olumsuz etkilerinin yanında, genelde Türkiye'deki Müslüman aydınların fikir muhtevalarının zenginleşmesine küçümsenemeyecek katkılar da sağlamışlardır. Meselâ Türkiye Müslümanlarımn Türkiye dışındaki Müslüman dünyada olup bitenleri öğrenmeleri, öteki Müslüman toplumları tanımaları bu çeviriler sayesinde olmuştur. Belki daha önemlisi, Türkiye Müslüman aydınlarının böylece sosyo-ekonomik meseleleri

teşhis etme, anlama ve –ütopik, acemice ve derinliksiz de olsa– çözümleri yolunda düşünce üretme denemelerine başlamalarıdır. Nitekim bu denemeler, müteakip genç İslâmcı aydınlar neslinin fikrî hareket zeminini oluşturacaktır.

1980'li yıllar ise, Afganistan'ın Ruslar tarafından işgali ve İran İslâm İhtilali'nin ortaya koyduğu yeni gündem sebebiyle Türkiye'de İslâmî düşüncenin yeni boyutlar kazandığı yıllar oldu. Bu boyutların en göze batanı hiç şüphesiz İslâm'ın siyasal boyutu, yani "İslâmî rejim" meselesidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu boyutun sivrilerek ileri çıkmasında 1979 Iran İslâm İhtilali'nin etkisi muhakkak ki çok büyüktür. Bunun sebebi söz konusu ihtilalin niteliğidir. Çünkü bu ihtilal, bir istibdat rejimini devirerek yerine yeni bir siyasal rejim getirme iddiasını taşıdığı için, tabii olarak diğer İslâm ülkelerindeki siyasal rejimleri hedef alan mesajlar veriyordu. Bu yüzden o, gerek Batı'ya gerekse İslâm dünyasına İslâm'ı her şeyden önce bir siyasal rejim olarak sundu.

Bu siyasal boyut yalnız Türkiye'de değil, bütün İslâm ülkelerinde öne çıkmış ve İslâmcı aydınlar içinde, bu konularla uğraşan Batılı araştırmacıların literatüründe ortak bir terim olan "fundamentalist", "entegrist", yahut "radikal İslâmcı" terimleriyle nitelendirilen yeni bir İslâmcı aydın grubu doğurmuştur. Bu aydınlar, Türkiye'de genelde İslâmî bir eğitim sürecinden geçmemiş küçük bir üniversite gençlik zümresinde heyecan yaratmalarına rağmen, sanıldığının aksine, İran'la pek de dostane olmayan uzun bir siyasal ilişkiler tarihine sahip Türkiye'deki asıl büyük çoğunluğu teşkil eden Müslüman aydınlarca ihtiyatla karşılandılar. Onlar, Türkiye-İran ilişkileri tarihinin mahiyeti hakkında sağlam bir bilimsel birikime ve yargıya sahip bulunmasalar da, gelenekten gelen bir davranışla, İran'ın İslâm adına yaydığı mesajların gerçekte klasik bir Şii propaganda olup olmadığı sorusunu sürekli kendilerine sorup durdular. Buna rağmen

bu ihtiyatlı tavır onları laik aydın ve basın çevrelerinde "Humeynici" olmakla suçlanmaktan kurtaramadı.

İşte sözkonusu bu etki sebebiyle Türkiye'de, 1980'lerden yaklaşık 1990'lı yılların ortalarına kadar Müslüman aydınlar tarafından yayımlanan telif ve çeviri olmak üzere kitap ve makalelerin büyük çoğunluğu İslâm'ın siyasal yönünü ele almaktaydı. Bu yayınlarda, gerek başlangıcından günümüze kadar tarihteki İslâm devletlerinin, gerekse teorik olarak İslâm'ın siyasal yapısı seçmeci bir yöntemle incelenmekte, bir "İslâmî devlet" modeli çıkarılmaya uğraşılmaktaydı. Bu çeviri literatürünün bir kısmının, muhtelif İslâm ülkelerinde mevcut yönetimlerle çatışma halinde olan "İslâmî hareket" liderlerinin kaleminden çıkma, bilimsel olmaktan çok ideolojik düşünce ürünleri olduğu özellikle dikkati çeker. Ama 1995'ten bu yana artık bu tür yayınlara rastlanmamaktadır. Bunda, İran deneyiminin yaşadığı problemlerin giderek belirgin bir şekilde su yüzüne çıkması ve artmasının, hatta bunun farkına varan İran'ın bizzat çıkış yolları aramaya başlamış olmasının rolü bulunsa gerektir.

Kanaatimizce "İslâmî rejim" gibi, tarihte ve bugün birbirinden çok farklı nitelikler gösteren izafi ve kaypak bir meselenin bu suretle ağırlıklı olarak gündeme sokulması, öncelikli olarak üzerinde durulması gereken, İslâm'ın sosyal, bilimsel, fikri ve kültürel muhtevasıyla alakalı daha önemli meselelerin geri plana itilmesi gibi büyük bir yanlışın kapısını açtı. Bugün eğer İslâm düşüncesine yeni bir canlılık, yeni bir yol, yepyeni bir yapılanma kazandırılmak isteniyorsa, bunun altyapısını bu meseleler üzerinde üretilecek fikirlerin oluşturacağı unutulmamalıdır.[2] Dolayısıyla Müs-

---

2 Bu konuda şu iki makaleye bakınız: A. Yaşar Ocak, "Küreselleşme karşısında İslâm yahut İslâm'ı bugüne ve geleceğe taşımak", *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İletişim Yayınları, İstanbul 2002, 5. basım) isimli kitap içinde, s. 175-190; aynı yazar, "İslâmî bilimler ve modernleşme problemi", *Düşünen Siyaset* (İslâm ve İlerleme sayısı), sayı 19, s. 13-31.

lüman aydınların İslâm'ı münhasıran siyasal bir rejim olarak algılayan ve algılatmaya çalışan bir mesainin içine girmekten kaçınmaları ve belirtilen alanlara yönelmeleri Türkiye'de sağlam ve sağlıklı bir İslâm düşüncesinin geliştirilmesi adına herhalde daha tercih edilir bir yol olmalıdır.

Türkiye'de Müslüman aydınlarca düşülen bir yanlış da bize göre şudur: Özellikle son on beş yirmi yıldır, Hıristiyan Batı'dan çeşitli mesleklere mensup, Müslüman olmuş birtakım ileri gelen şahsiyetlerin İslâm'ı övücü beyanatlar vermeleri, İslâm hakkında yayınlar yapmaları, Türkiye'de Müslüman aydın kesimini laik çevreler karşısında rahatlatıcı bir etki yarattı. Bu rahatlamanın, henüz İslâm düşüncesine ciddi bir katkı sayılabilecek, milletlerarası nitelikte yoğun bilim ve düşünce eserlerinin ortaya konamadığı bir ortamda, "Eğer İslâm çağdışı bir din olsaydı, gelişmiş ülkelerde önemli mevkilere gelmiş, kültür seviyesi yüksek bu kişilerin İslâm'ı seçmeleri mümkün olmazdı" şeklinde, söz konusu çevrelere zımni bir cevap oluşturmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Her halükârda, bunun sonunda sahte bir tatmin duygusu belirmekte, önemli bir kesimi, İslâm hakkında fazla ciddi ve bilimsel mesailer sonucu elde edilmiş kanaatlere sahip bulunmayan bu mühtedilerin İslâm'a dair ileri sürdükleri sathi –ve bazen de yanlış– fikir ve düşünceler aşırı bir ilgi görmekte, hattâ İslâm âdeta onlardan yeniden öğrenilmektedir. Bununla beraber, şu gerçeği de inkâr etmemek gerekir sanıyoruz: Çok iyi bir eğitimden geçmiş, üstelik uzun ve yoğun bir bilimsel inceleme ve araştırma sonucu, yetiştiği pozitivist ve rasyonalist eğitim ortamının kazandırdığı dünya görüşü ile İslâm'ı seçmiş birtakım Batılı bilim ve fikir adamlarının yazdıkları eserlerin, İslâm'ı tamamıyla farklı bir zaviyeden yoruma tâbi tutmaları sonucu, Müslümanların düşünce ufkunu genişletecek fikirler ortaya koymaları her zaman mümkün olabilir. Hattâ bu gibi kişilerin yakın

bir gelecekte İslâmî düşünceye ve kültüre bir canlılık, hareketlilik, üreticilik ve yaratıcılık kazandırmaları çok muhtemel bulunabilir. İslâmî düşünce bu tür Batı menşeli düşünürler sayesinde yeni bir ivme kazanabilir.

Bununla birlikte, bize göre bu iki eğilim, Türkiye'de İslâmî düşüncenin laik çevrelere yönelik bir savunma psikolojisinden henüz kurtulamadığının, bir başka deyişle, esas potansiyelini, üretici ve yaratıcı yönünü harekete geçirecek seviyeye henüz erişemediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Burada şu söylenebilir ki, böyle bir durum bir bakıma Türkiye'de henüz yerleşememiş fikir özgürlüğü ile ilgili bir yanı bulunmakla beraber, esas mesele, klasik İslâmî dönemdeki, meselâ Abbasîler devrindeki kalite ve seviyede bir İslâmî düşünce atılımının Türkiye tarihinde geleneğinin bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Osmanlı döneminin İslâmî bilimler ve düşünce açısından, klasik İslâm dönemini aşan, yahut o ölçüde bir bilim ve düşünce hayatı ortaya koyduğunu söyleyebilmek gerçekten çok zordur. Bu, Osmanlı'da bilim ve düşünce hayatının olmadığı anlamına gelmez. Aksine Osmanlı dönemi, imparatorluğun yönetimi ve idamesi konusunda pragmatik alanda –bütün ârızalarına rağmen– gerçekten başarılı bir tecrübeyi tarihe kazandırmış, bilhassa İslâm kültür ve sanatının en parlak örneklerini ortaya koymuştur. Kendi yapısı içinde canlı bir bilim ve düşünce hayatını yaratmayı da başarmıştır. Ama onunla çağdaş Safevî ve Hint-Muğal imparatorluklarının da aynı parlak kültür ve sanat seviyesini ortaya koyduklarını unutmamak gerekir. Ancak, biz burada farklı bir şey söylemek istiyoruz. Osmanlı dönemi bilim ve düşüncesi, kendi çapındaki performansına rağmen, Abbasî döneminin İslâm bilim ve düşüncesine yaptığı katkıyla mukayese edilemez. Esasen Osmanlı Devleti'nin militarist merkeziyetçi yapısının buna elverişli olmadığını unutmamak gerekir. Her türlü

değişik ve muhalif düşüncenin "nizam-ı âlem" için bir tehdit unsuru olarak görüldüğü, zendeka ve ilhad ithamlarına mâruz kaldığı, devletin bekasının her şeyin üstünde tutulduğu bir devlet yapısında bilim ve düşünce alanında parlak atılımlar beklemek ne ölçüde doğru olabilirdi?

Yakın geçmişte, yani son Osmanlı döneminde ise, İslâmî düşünce atılımı namına –yeterli ve güçlü olmasa da– görülen ferdi teşebbüsler, derhal eski gelenekselci muhafazakâr Müslüman ve ulema çevrelerinin, klasik Osmanlı dönemindeki zendeka ve ilhad ithamlarına benzer bid'atçilik ve modernistlik suçlamalarıyla karşılaşmış ve sindirilmiştir. Bu noktada, eski Osmanlı geleneksel tepkiciliğinin fazla bir değişikliğe uğramadığı çok belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Yakın tarihte Yüksek İslâm Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesi menşeli aydınlara söz konusu muhafazakâr çevrelerce gösterilen tepki ve suçlamaların, mahiyet itibariyle Osmanlı dönemindekilerden hiçbir farkı yoktur.

İşte 1990'lı yılların sonuna kadar Türkiye'de İslâmî düşünce açısından durum kaba ve genel çizgilerle budur. Geçtiğimiz 1980'li ve 1990'lı yıllar, yalnız öteki İslâm ülkelerinde yaşayan aydın ve düşünürlerin değil, Müslüman Türk aydınlarının da önüne her geçen gün yeni yeni meseleler ve sorumluluklar koymaktadır. Bunları geçmiş, bugün ve gelecek çizgisinde şu üç ana grupta toplayabiliriz:

1- Bizzat İslâm'ın kendisi ile, yani teorik muhtevası, tarihi ve kültürü ile ilgili, temel ve acil nitelikte olanlar,

2- İslâm dünyasını tanımakla ilgili olanlar,

3- İslâm'ın ve İslâm dünyasının Batı ve Batı medeniyeti ile ilişkisine ait olanlar.

Birinci grupta toplanan meselelerin başında, "Nasıl bir İslâm?" sorusu geliyor. Türkiye'de bugünkü Müslüman aydınlar, kendilerine intikal etmiş olan geleneksel İslâmî inançları ve bilimleri artık sorgulama noktasına geldiler.

Öyle görünüyor ki tarih, İslâm'ın ana kaynaklarındaki temel öğretilerinin etrafında tarihsel süreç içinde kültürleşerek gelenekselleşmiş İslâm anlayış ve yorumlarının eleştirici bir gözle değerlendirilmesi gibi son derece güç, ama o nispette kaçınılmaz bir görevi onlara yüklemektedir.

Aslında 1980'lerden bu yana Türkiye'de, bu istikamette analizler yapmaya çalışan, İslâmî bilimlerin metodolojilerini, muhtevâlarını, ortaya koydukları sonuçları sorgulayan ilâhiyat fakülteleri kökenli bir takım çevreler ortaya çıkmıştır. Fakat sayıca az olan bu çevrelerin yanında, sağlam ve zengin bir bilimsel tabandan ve daha önemlisi, geniş ve bütüncü bir tarih perspektifinden yoksun, İslâm'ın tarihsel birikimini anlaşılmaz bir şekilde ihmal ederek bir takım tepkisel duygular içinde çok teorik planda düşünen ve tam bir tasfiyeciliğe yönelen Müslüman aydınlar da görülüyor. Nitekim bu tarihsel ve sosyolojik perspektif eksikliği yüzünden onların sık sık aşırılığa saptıklarını, meselâ eski ulemâyı ve İslâmî bilimleri toptan mahkûm ettiklerini gözlemleyebiliyoruz. Bu aşırılık onları, Batılı yazarların kullandıkları anlamda değil, ama kelimenin gerçek anlamıyla tam bir fundamentalist kimliğe büründürüyor. Çünkü İslâm'ın aslî yapısına dönme iddiasını güderken, onun 1400 küsur yıllık bilim, kültür ve düşünce birikimini de toptan reddetme gibi büyük bir yanlışa düşmektedirler.

Oysa şurası muhakkaktır ki, teorik çerçevesi Kur'an-ı Kerim ile çizilen, Hz. Muhammed vasıtasıyla bizzat yorumlanıp hayata geçirilen ve bir dünya ve ahiret nizamı olarak kendini sunan İslâm, pek tabii olarak bu çerçevede kalamazdı, kalmadı. Zira hayat durmadan değişiyordu. Zamanla bir seri fetih hareketiyle Arap yarımadasından dışarı çıkan İslâm, yeni yeni coğrafyalar, yeni yeni toplumlar ve onlarla beraber yeni yeni kültür çevrelerini egemenliği altına aldı. Peygamber zamanında teşekkül eden İslâm devleti, son "râşit halife" Hz. Ali'nin

şehadetinin hemen akabinde, yepyeni bir istikamete yöneldi. Eşitlikçi bir siyasal ve toplumsal yapıdan, hiyerarşik ve monarşik bir zihniyete (saltanat sistemine) dayalı bir siyasal ve toplumsal yapıya evrildi. Bu evrilmenin altında, antik Ortadoğu (eski Mezopotamya, Roma ve Sasanî) siyasal ve toplumsal yapısı yatıyordu. Bu evrilme, İslâm tarihindeki, üstelik İslâm'ın getirdiği eşitlikçi öğretiye aykırıydı, ama zamanın ulemâsı sayesinde başarıyla İslâmîleştirildi. Emevi ve Abbasi imparatorlukları ile Endülüs Emevî ve Mısır Fatımî devletleri, kısaca sonuncusu Osmanlı İmparatorluğu olan bütün İslâm devletleri, bu evrilmenin ürünüdürler. Bu devletlerin her biri İslâm'ı kendi özel coğrafyalarına ve şartlarına göre yorumlayıp idari, hukuki, siyasî ve iktisadi sistemler meydana getirdiler. Böylece aynı kaynaklardan yola çıkmakla beraber, az çok farklı sosyo-politik, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapılar ortaya koydular. Bunların hepsi de kendini Müslüman olarak niteliyor ve İslâm adına hareket ediyorlardı. Kanaatimizce Müslüman aydınlar ve düşünürler, kendi analizlerini yaparken bugün işte bu kaçınılmaz tarihsel ve sosyolojik gerçeği daima göz önünde bulundurmak ve ona göre hareket etmek zorundadırlar. Çünkü Arap ülkelerinin, İran'ın, Türkî cumhuriyetlerin, hattâ Türkiye'nin, Uzak Doğuluların, Kuzey Afrikalıların kendi coğrafi, toplumsal ve kültürel gerçekleri vardır. Onların her birinin Müslümanlık yorumları, İslâmî hayat alışkanlıkları bu gerçekler tarafından yönlendirilmektedir.

İkinci gruptaki, yani İslâm dünyasının tarihinin, kültürel geçmişinin ve bugününün tanınması ile ilgili problemlere gelince, birincisiyle bağlantılı olan bu konu, Türkiye'deki Müslüman aydınların, dolayısıyla Türk İslâmî düşüncesinin bir başka zayıf yanıdır. Asırlar boyunca İslâm dünyasının Batı kesimini temsil etmiş bir imparatorluğun yöneticilerinin çocukları olarak Müslüman Türk aydınlarının bugünün İslâm dünyasının kültürü, İslâm'ı algılayış biçimleri konusun-

da –şu son yirmi yılda yayımlanan çevirilerden ve kısmî araştırmalardan edinilen yetersiz bilgiler hariç tutulursa– fazla bir şey bilmedikleri bir gerçektir. Teşhis yerindeyse, bugünün Müslüman Türk aydınları, o kadar ileri bir iletişim çağında yaşamalarına rağmen, bu konuda, pek beğenmedikleri Osmanlı dönemindeki meslektaşlarından daha geridedirler. Bize göre bunun sebepleri muhtelif olmakla birlikte, belki en başta, cumhuriyet rejiminin daha en başında tercihini Batı'dan yana yapmış olması, dolayısıyla İslâm ülkelerine olan ilginin azalmaktan da ötede, ortadan kalkması gösterilebilir. Oysa İslâm dünyası hakkında sağlam bir bilgilenme, yukarıda birinci gruptaki meselelerin çözümünde Müslüman aydın ve düşünürlere vazgeçilemez katkılar sağlayacağı gibi, Müslüman milletler arasında ortak kamuoyu geliştirmede, asgari müşterekler oluşturmada en büyük yardımı temin edecektir. Burada kastettiğimiz bilgilenme, stratejik ve uluslararası ilişkiler çerçevesindeki bilgilenme değildir. Bu, son on onbeş yıldan beri kurulan çeşitli kurumlarca az çok yaratılabilmektedir. Bizim kastettiğimiz bilgilenme veya bilgi birikimi, akademik çerçevedeki bilgi birikimi olup bunu sağlayacak olan, hiç şüphesiz üniversitelerin sosyal bilim fakülte ve bölümleridir. Ama ne yazık ki bunlar, resmî ideolojinin gölgesinden çıkıp bu tür ciddi faaliyetlerle uğraşamıyorlar.

Üçüncü gruba, yani, özellikle çağımızda daha da büyük bir önem kazanan Batı dünyası ve Batı medeniyeti ile ilişkiler meselesine gelince –ki şimdi buna ne olduğu henüz yeterince kavranmamış ve ciddi bir şekilde tartışılmamış "dinler arası diyalog" meselesi de eklenmiştir–, bu konudaki en temel problem, Batı medeniyetini onun emperyalist yanıyla özdeşleştirerek bütünüyle reddetme, onu asla uzlaşılmaz hasım olarak görme meselesidir (Samuel Huntington'un "tez"i, benzer durumun, Ortadoğu terör hareketlerini İslâm'la özdeşleştirerek İslâm'a karşı Batı'da da söz konu-

su olduğunu göstermektedir). Tepkisel olarak ortaya çıkan bu reddediş, kanaatimizce İslâmî düşüncenin kendi dışındaki her kültürle temasını kesmek gibi tehlikeli bir tavırla sonuçlanacağı ve bir anlamda onu bir türlü içinden çıkamadığı donmuşluğa devamlı mahkûm edeceği için, böyle bir konuma düşmekten olabildiğince kaçınmak gerekiyor. Zaten sosyolojik olarak da her iki kültürün birbiriyle temasını önlemek mümkün değildir. Çünkü aşağı yukarı bir yüz elli senedir Batı kültürü zaten taklitçilik yoluyla yoz bir şekilde İslâm dünyasının her tarafına nüfuz etmiştir.

O halde İslâm dünyası ve Müslüman aydınlar bu peşin reddedişten kendilerini alıkoymak zorundadırlar. Bunu bugün yapmazlarsa yakın bir gelecekte yapmak zorunda kalacaklardır. Nitekim bugün Osmanlı İmparatorluğu'nun mirası üzerinde dünyaya gelen genç Türkiye Cumhuriyeti'ni Avrupa Birliği'nin bir üyesi yapmak için bütün gayretiyle uğraşan siyasal iktidarın, modernleşmeci bir İslâm geleneğinden çıkması, aslında üzerinde önemle durulacak, çok tartışılması ve ciddi analizlere tabi tutulması gereken tarihsel bir olgudur. Bir Müslüman ülkenin, kim ne derse desin, son tahlilde bir Hıristiyan birliği olarak da rahatça algılanabilecek bir siyasal birlik ile ciddi entegrasyon talebi, bütün bir İslâm tarihi içinde ilk defa vukûa gelen fevkalâde bir tarihsel dönüm noktasıdır. İşte bugün yalnız Müslüman Türk aydınlarının değil, lâik Türk aydınlarının da klâsik ilerici-gerici söylemini bir yana bırakıp önemle analiz etmeleri gereken bir olaydır bu.

Bu sebeple yapılacak olan şey, Batı dünyasını da, İslâm dünyasını da, ve tabii ki Türkiye'yi de kendi gerçekleri, gelişim dinamikleri ve tarihsel süreci içinde doğru kavramak ve ona göre tavır almak olmalıdır. XIX. yüzyıl ile XX. yüzyıl başlarında yaşamış Müslüman aydın ve düşünürlerin, Batı emperyalizminin acılarını derinden yaşamış kişiler olarak Batı kültürüne karşı takındıkları tavrı o dönemler için anla-

mak mümkündür, ama bugün bu zihniyetin devamı için hiçbir sebep yoktur. Zira İslâm klasik dönemindeki büyük medeni ve kültürel hamlelerini, kendi içine kapanarak değil, çevre kültürleri hiçbir komplekse kapılmadan tanıyarak ve özümseyerek gerçekleştirmiştir. O bu özümseme kabiliyetine bugün de sahiptir. Bugün İslâm'ı yalnızca, İslâm adına hareket ediyor görüntüsünü veren bir kısım terörist çevrelerle özdeşleştirdiği için terörizmden ibaret sayan Batı da, bu sayede onu gerçek hüviyetiyle tanıyabilecek ve İslâm'ın olağanüstü kültür zenginliklerinden yararlanacaktır. Kısaca her iki dünyanın da birbirine ihtiyacı vardır. "Dinler arası diyalog" gibi, muğlak ve olumlu olumsuz çok çeşitli anlamlara ve yorumlara açık –hatta diğer dinleri ve özellikle Batı'nın yeniden korku kaynağı haline getirilen İslâm'ı Hıristiyanlığa benzeterek "yumuşatma" veya "zararsız hale getirme" amacı ortada duran– bir kavramın peşinden koşmaktan çok, insanlığın yücelmesi ve ortak dertlerinin müştereken çözümlenmesi hedefine yönelik bir "Din sâlikleri arası diyalog" fikrinin daha gerçekçi olduğunu düşünüyoruz.

İşte Türkiye'de ve genel olarak İslâm dünyasında İslâm düşünce hayatının da, bir yandan kendi iç problemleri ve Müslüman dünyanın sıkıntıları üzerinde yoğunlaşırken, diğer yandan da yukarıda belirtilen amaca yönelik, daha evrensel boyutlara kayması herhalde yararlı olacaktır. Batılı düşünürlerin de hem ortaçağlardan miras kalan, hem de 11 Eylül olayı ile kemikleşmiş görünen İslâm paranoyasından kurtulup, İslâm'ı ve Müslümanları "öteki" olarak görmekten vazgeçerek onları doğru anlama çabası içine girmesi, muhakkak ki daha doğrudur.

Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi'nde Devlet ve İslâm

Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'la birlikte ciddi boyutlar kazanan Batılılaşma çabaları, bir süre sonra hiç beklenmedik yepyeni bir tartışma konusunu gündeme getirmişti. Bu, Batılılaşma hareketleri karşısında İslâm'ın konumu idi. Özellikle İkinci Meşrûtiyet dönemi, bu çetrefil meselenin yoğun tartışmalarla sürdüğü bir dönem oldu. Osmanlı İmparatorluğu Birinci Cihan Harbi'ne bu tartışmaların ortasında girdi, bağımsızlığını yitirdi ve nihayet yıkılıp gitti. Anadolu topraklarının tam ortasında başlayan direniş hareketi, İstiklal Savaşı'nın hemen arkasından yepyeni bir devleti tarih sahnesine çıkardı. Bu, Türkiye Cumhuriyeti idi.

Bu yeni devlet, Batılılaşma yönünde kesin bir tercihle sözü edilen tartışmaları pratikte sona erdirdi. Daha açık söylemek gerekirse, cumhuriyet rejimi, Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" formülünden yalnızca birinci ve üçüncü kavramları devreye sokarak esas itibariyle ikincisini dışarıda bırakan pozitivist bir "Batılılaşma projesi"ni tatbike koyuldu. Başka bir deyişle Fransız usulü laik bir düzeni amaçlamakta olup, yönetici elitin baskısıyla em-

poze edilen bu proje, Osmanlı İmparatorluğu'nda uzun asırlar boyu siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda hakimiyetini sürdüren İslâm'ı bu sektörlerin dışına çıkarıyordu. Bu proje siyasal literatürde o zamanlar Kemalizm olarak adlandırılmış olup, yeni Türkiye'nin bir anlamda resmî ideolojisi sıfatıyla laikliği İslâm'ın yerine koyan bir kültürel kimlik ve yaşam biçimi olarak algılanıyordu. Geleneksel islâmî kimliğine hâlâ sadık kalan halkın büyük çoğunluğunun zoraki kabullendiği, dolayısıyla soğuk baktığı bu yeni kimlik, ordu ve basın başta olmak üzere, yüksek bürokrasi, üniversiteler, siyasetçiler, büyük sermaye grupları ve aydınlardan elit kesim tarafından hararetle benimsendi.

Bu yeni kimliğin amacı, Osmanlı İmparatorluğu zamanında, siyaset ve toplum hayatının bütün sektörlerine damgasını vurmuş, onları kontrol ve hakimiyeti altına almış bulunan İslâm kimliğinden arındırılmış –belki daha doğru bir ifadeyle, sekülerleşmiş– Batılı bir ülke ve toplum, Batılı bir kültür yaratmaktı. Bu yeni kimliğin aslında, uzun Osmanlı asırları boyunca topluma ve kişiye çok güçlü bir şekilde hakim olup ona küçük bir serbestiyet alanı dahi tanımayan baskın ve çoğu sektörlerinde yozlaşmış bir düzene karşı bir çeşit tepkinin ve başkaldırınm ifadesi olduğu, Şerif Mardin gibi önde gelen araştırmacılarca sık sık vurgulanır. Bizzat Mustafa Kemal Atatürk bu tepkiyi ve başkaldırı ruhunu kendi iç dünyasında çok kuvvetli bir biçimde duyanların başında geliyordu.

İşte cumhuriyet elitlerinin hararetle benimsedikleri bu yeni kimliğin halka da benimsetilmesi için 1950'lere kadar tavizsiz bir biçimde çalışıldı. Ancak 1950 seçimleri, halk çoğunluğunun beklenen bu amacı hâlâ bütünüyle tasvip etmediğini, geleneksel kimliğine hâlâ büyük ölçüde bağlı kaldığını çok açık bir biçimde ortaya çıkardı. Bu sebepledir ki Türkiye'de siyasal partiler gelişmiş Batılı ülkelerde olduğu gibi

yalnızca siyaset ve ekonomik tercihler temelinde değil, Batılılaşmacı ve gelenekselci kimlikler ve bunların ideolojik tercihleri temelinde oluştular. O tarihlerden itibaren Türkiye, siyasal alanda bu iki kimliğe referans veren partiler arasında şiddetli iktidar mücadelelerinin yaşandığı bir ülke oldu.

Sonuçta bugünün Türkiyesi, aradan geçen yetmiş beş yıla rağmen, Doğulu ve İslâm kimliğinden kurtulup Batılı bir kimlik kazanmış, gelişmiş bir ülke olmadığı gibi, tam anlamıyla Doğulu bir ülke olarak da kalmamıştır. Başka bir ifadeyle, "ne bekleniyordu, ne oldu?" sorusunun cevabı bugün kısaca şudur: Türkiye'de toplum açıktan açığa ve giderek sanki keskinleşen bir çizgiyle *Laikler-Müslümanlar* veya *Atatürkçüler-Şeriatçılar* diye ikiye bölünmüş görüntüsünü vermektedir. Birinci kesimin sosyal tabanını merkezdeki yönetici elit ve onun İslâmsız Batılılaşmacı ideolojisini paylaşan entelektüeller, ikinci kesimin sosyal tabanını ise periferideki muhafazakâr ve aynı zamanda çağdaşlaşmaya, ama İslâm'la birlikte çağdaşlaşmaya talip büyük halk çoğunluğu teşkil etmektedir. Bu haliyle Türkiye, tarihinin çok önemli bir dönüm ve dönüşüm noktasında bulunmaktadır. Sınıfsız, imtiyazsız kaynaşmış bir kitlenin yaşaması hedeflenen Türkiye'de bu ikiye bölünmüşlük, çağdaşlaşma yolundaki en ciddi handikap olarak önünde durmaktadır.

Türkiye, tarihinin bu en kritik noktasına nasıl gelmiştir? Bu durumunu nasıl değerlendirmektedir, daha doğrusu değerlendirebilecek konumda mıdır? Gelinen bu noktada yönetici elitin ve İslâm'ın payı nedir veya ne değildir? İslâm'ın cumhuriyet Türkiyesi'ndeki halihazır yeri nedir, ne olmuştur, ne olmalıydı ve ne olmalıdır? Devletin İslâm karşısındaki politikası gerçekçi ve bilimsel bir politika mıdır? İşte bugün Türkiye bu soruların doğru cevaplarını bulmak zorunda görünmektedir. Bunların doğru cevaplarını bulmak da herhalde, cumhuriyetin başından beri bu gibi sorularla uğraş-

maktan adetâ kaçan, bunu da laik ve çağdaş olmanın bir gereği gibi değerlendirerek misyonuna sahip çıkmayan Türkiye üniversitelerinin, daha doğrusu buralardaki sosyal bilim dallarının görevi olmalıdır. Bu soruların cevabı doğru verilebildiğinde Türkiye yetmiş beş yıldan beridir çektiği bu müzmin başağrısından kurtulmanın yolunu bulmuş olacaktır.

Bu girişten sonra şimdi Türkiye'yi bu noktaya getiren gelişmelerin tarihine kısa bir göz atılabilir.

Bilindiği gibi, Batı'nın her alandaki reddedilmez üstünlüğünü giderek daha derinlemesine anlamaya başlayan Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetici eliti, bir yenilenme çabasının içine girmekten başka çıkar yol olmadığına karar vermişti. Bu yenilenmenin en kısa yolu ise Batı tarzı yenilikleri en kısa zamanda devreye sokmaktı. Bu nefis muhasebesi, onların yavaş yavaş iki kampa ayrılmalarıyla sonuçlandı. Birinci kesim, söz konusu çöküşe ve geriliğe İslâm'ın sebep olduğunu, dolayısıyla, onun oluşturduğu geleneksel yapıdan sıyrılıp bir bütün olarak her şeyiyle Batı'yı kopye etmenin tek çıkar yol olduğu"nu savunanlardan (*Batıcılar*), diğeri ise, "suçun İslâm'da değil, Müslümanlarda, daha doğrusu onların İslâm'ı anlama ve yaşama biçimlerinde olduğu"nu, bundan kurtuluşun ise, İslâm'ın özüne, aslî haline dönmekle mümkün olacağını savunan kimselerden (*İslâmcılar)* oluşuyordu (Bu görüş bazı günümüz İslâmcı aydınlarınca da aynen sürdürülmektedir). Bu tartışmalar, çok iyi bilindiği üzere, özellikle Meşrutiyet döneminde yüksek bir fikir düzeyinde sürdürülerek hızlandı ve cumhuriyet dönemine taşındı. Sonuç birinci kesimin tercihi doğrultusunda gerçekleşti. Batıcı elitin ideolojik tercihleri üzerine kurularak kendisine yeni bir kimlik seçmiş olan cumhuriyet Türkiyesi, bağımsızlık savaşına birlikte girmiş ve birlikte kan dökmüş İslâmcıları önemli ölçüde hayal kırıklığına uğratmıştı.

Böylece, Atatürk'ün 1924'e kadar devam eden İslâm'ı yü-

celten bütün demeçlerinde ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin bütün faaliyetlerinde görüldüğü üzere, Millî Mücadele'yi İslâmcı ideolojiyi kullanarak sürdüren yönetici kadro, savaş kazanıldıktan sonra kökten Batılılaşmacı yeni rejimi Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik hakimiyet alanında, yani Türkiye toprakları üzerinde yerleştirmiş oluyordu. Böylece, Orta Asya'da İslâm'ı ve dolayısıyla medeniyetini kabulle başlayan bin yıllık bir dönemin, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışıyla artık tarihe karıştığı çok açık bir biçimde görülüyor, Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni rejiminin, İslâm'ın artık aktif bir role sahip bulunmadığı yeni medeniyet anlayışını tercih ettiği mesajı çok açık bir biçimde veriliyordu. Pek çok araştırmacının yerinde tespitiyle, pozitivist bir zihniyet dünyasının ürünü olan devrimlerden oluşan bu batılılaşma ideolojisinin, diğer adıyla Kemalizmin (bugünkü adıyla Atatürkçülüğün), zaman zaman bir "aydınlanmacı despotizm" mahiyetini kazandığı, bugün artık İslâmcılıkla hiç ilgisi olmayan aydınlar ve bilim adamları tarafından da dile getirilmektedir.

Bu dönüşüm, Türk tarihinde, birincisi İslâmî kimliği benimseyişle başlayan radikal nitelikteki iki büyük dönüm noktasından, artık geri dönülmez bir biçimde Batılı kimliği tercih edişi simgeleyen ikincisidir. Bu ikinci dönüm noktasının birincisinden farkı ise, yalnız radikal bir kültür değişimini değil, aynı zamanda radikal bir siyasal rejim ve sistem değişikliğini de birlikte getiriyor olmasıydı. Böylece, tarihte hiçbir İslâm devletinde olmadığı kadar İslâm'ı bir ideoloji haline getirmiş, başka bir ifadeyle İslâm'la âdetâ özdeşleşmiş Osmanlı Devleti, Anadolu topraklarına çekilerek İslâm'ın yerine, milliyetçi radikal bir laisizm temelinde Batılılaşma tutkusunu hayatının olmazsa olmaz ideolojisi yapmış millî bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'ne dönüşmüş oluyordu. Tarih İslâm dünyasında bu denli radikal bir dö-

nüşümü daha önce asla kaydetmemiştir. Çok cesur ve ödünsüz bir inkılap programıyla gerçekleşen bu dönüşüm, gerçekten çok büyük bir dönüşümdü.

İslâm'dan laik milliyetçi kimliğe dönüşümü belirleyen inkılaplar adım adım, ama oldukça kısa bir sürede yürürlüğe konuldu:

1- Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın devletle özdeşleşmesinin bir sonucu olarak onun siyasal simgesi haline dönüşmüş bulunan saltanat ve hilâfet 1922 ve 1924'te iki sene arayla peşpeşe kaldırıldı. Bu, yeni devlette İslâm'ın siyasal gücünden soyutlanması anlamına geliyordu ve hakikaten çok köklü bir devrimdi.

2- İlk Teşkilat–ı Esasiye Kanunu'nda yeni devletin resmî dini olarak kayda geçen İslâm, daha sonra bu kaydın kaldırılmasıyla artık resmiyetten düşürülüyor, dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî kimliğiyle bağlantısı kesilmiş oluyordu.

3- Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreselerin ilgası ise, bu genç devlette İslâm'ı geleneksel eğitim kurumlarından yoksun bırakarak onun artık bilimsel alanda kendini yeniden üretme yolunu kapatıyor, böylece eğitim boyutunu da ortadan kaldırıyordu.

4- Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın yarı bağımsız finans kaynaklarını oluşturan vakıflar, önce yeni kurulan Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'ne bağlanmış, fakat bir süre sonra bu vekâletin de ilgasıyla tamamen siyasal iktidarın denetimine alınmıştı. Bu ise İslâm'ın yüzlerce yıllık geleneksel finans kaynaklarının ortadan kaldırılması, başka bir deyişle, ekonomik tabanından yoksun bırakılması ve belki daha önemlisi, toplumsal alanda kurumlaşmasının önüne geçilmesi anlamını taşıyordu.

5- 1924'te Umûr–ı Diniye Riyaseti (daha sonraki adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı) kurulmak suretiyle, cami hizmetlerine ve halkın diğer dinî ihtiyaçlarına yönelik bütün ku-

rumlaşma devletin kontrol ve takibi altına alınmış oldu. Bu, İslâm'ın da devletin kontrol ve takibine alınması demekti.

6- 1925 yılında tekke ve zâviyelerin, türbelerin kapatılması ise, Türk tarihinde esas itibariyle popüler İslâm'ın temelini oluşturan tasavvuf kurumunu ortadan kaldırmaya yönelik, aynı derecede radikal bir başka devrimdi. Böylece İslâm IX. yüzyıldan beri bütün İslâm dünyasının, bu arada da Müslüman Türklerin önemli bir dinî ve kültürel kurumu olarak fonksiyon icra eden tasavvuf ve onun teşkilatlanmış biçimleri konumundaki tarikatlar, resmiyette ortadan kaldırılarak (gerçekte ise yer altına itilerek) mistik boyutundan da soyutlanıyordu. Bu suretle son tahlilde İslâm'ın kamusal alanın tümüyle dışına çıkarılması süreci tamamlanmış oluyordu.

Şu kısa özet, yalnızca dört yıl gibi çok kısa bir zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nde İslâm'ın, adım adım bütün geleneksel kurumlarından sıyrılmak suretiyle siyaset, ekonomi, bilim, eğitim, sanat vs. alanlarının, kısaca kamusal alanın bütünüyle dışına çıkarılarak yalnızca halk seviyesinde inanç ve ibadet konularına inhisar ettirilmek suretiyle özel alana sıkıştırıldığını ortaya koymaktadır. İslâm'ın bu suretle toplumsallıktan çıkarılıp tamamiyle ferdîleştirilmesi, çok tabii olarak onun yönetici elitin hayatının da dışına çıkarılması sonucunu doğurmuştur, ki mühim bir tartışma konusudur.

Bununla beraber, bu kadarla yetinilmediği görülmekte, devletin, inanç ve kült alanına da müdahale etmek suretiyle, İslâm'ı bir anlamda "Batılı Müslümanlık" haline döndürmeye çaba sarfettiği, yani bir bakıma Batılılaşmış Türkiye'ye yakışır bir çeşit "reforme ve medenî" Müslümanlık biçimi oluşturma projesi geliştirmeye çalıştığı da görülmektedir. Nitekim daha Atatürk hayatta iken camilere Batı'daki kiliselere benzer bir şekil vermeye yönelik olarak İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi profesörlerine hazırlattırılan projeler, ibadet dilinin ve ezanın Türkçe olması yolundaki zorunlu dene-

meler ve hatta Dolmabahçe Sarayı'nda Atatürk'ün huzurunda incesaz refakatinde Türkçe Kur'an tilaveti denemeleri, devletin İslâm'ın kült alanını da kendi beğenisi doğrultusunda şekillendirme çabalarına ilginç örneklerdir.

Şimdi burada, Türkiye Cumhuriyeti'nin yukarıda çok kısa bir şekilde özetlemeye çalıştığımız bu İslâm politikasının, acaba yetmiş beş yıl süresince Türkiye'ye getirileri ve götürüleri ne olmuştur? Türkiye bu politikayı sürdürmeli midir, yoksa ciddi bir şekilde revize mi etmeli, tarihsel geçmişine ve toplumsal yapısına uygun bir hale mi getirmelidir?" gibi soruları sorabiliriz. Belki daha 1950'lerde siyasal kadroların ve ordu da dahil yönetici elitin kendi kendine sorması ve cevabı üzerinde çok ciddi bir şekilde düşünmesi gereken bu soruların, yetmiş beş yıl sonra olsun, şu son yıllarda yaşananlar göz önüne alınırsa, Türkiye çapında gündeme getirilmesinin kaçınılmaz olduğu söylenebilir.

Bizce Türkiye Cumhuriyeti'nin söz konusu İslâm politikasının, bugün devlet ve toplumca yaşanmakta olan kültürel ve toplumsal rahatsızlıkların kökenindeki şu olumsuzlukları doğurduğu gözlemlenebilir:

1) Türkiye'de laik milliyetçi devlet ve Batıcı aydın elit ile Müslüman büyük çoğunluk arasında, aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan antipati, cumhuriyet döneminde daha da belirginleşmiş, güçlenmiş, hattâ bilenmiş, üstü örtülü, karşılıklı ve gizli bir münaferete dönüşmüştür. Günlük hayatta halkın devlete olan güveninin sarsıldığını, ona karşı gücenikliğini her vesile ile görebilmek zor değildir. Bu güceniklik, ister politik amaçlarla, ister kendiliğinden ve ideolojik olarak İslâm'a yumuşak bakan sağ partilere yönelik çoğunluk oylarıyla da kendini açığa vurmaktadır. Nitekim halk, yukarılardan müdahale edilmediği takdirde, İslâm'a soğuk bakan sol partileri başından beri iktidara getirmeye yanaşmamak-

tadır. 1950'lerde Demokrat Parti'nin ezici bir çoğunlukla iktidara gelmesinin altında yatan ana sebeplerden biri budur. Bu, siyasal kadroların üzerinde çok ciddi bir şekilde düşünmeleri gereken bir konudur; ayrıca Türkiye'de sık sık tartışma konusu yapılan "dini siyasete âlet etme" meselesinin altında yatan da budur.

Yetmiş beş yıllık cumhuriyet tarihinde, Kemalist elit, siyasal iktidarın elinden gitmesini hiçbir zaman boyun eğerek karşılamamıştır. Bu yüzdendir ki, Türkiye'de sağ partilerin iktidarda olduğu zamanlarda, gerek dolaylı yollardan ordu adına "rahatsızlık" sinyallerinin verilmesi, gerekse medyanın seri halde "irtica" kampanyaları başlatması, bizce aslında, –tabii ki birtakım ekonomik çıkarlar rezervde tutulmak kaydıyla– bir türlü ele geçirilemeyen bu iktidarı yeniden kazanmanın savaşıyla ilgili bulunmalıdır. Bu kesinti dönemleri, Türkiye'de gerçek bir demokrasinin yerleşmesini sürekli engellemiştir.

2) Türkiye'de İslâm 1970'li yıllardan beri bazı çevrelerde gerçekten belli ölçüde siyasallaşmıştır. Bunun Ortadoğu'da o tarihlerden bu yana yaşanan siyasal ve ideolojik konjonktürle ilgisi bulunmakla birlikte, bu konjonktürün etkili olması da Türkiye Cumhuriyeti'nin yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız radikal laikliğinin yarattığı tepkilerden kaynaklanmaktadır. Belli bir kesimin İslâm'ı münhasıran siyasal bir rejim şeklinde algılayıp yorumlamasının sebebi bu tepkilerdir. Çünkü radikal laisizm bir yandan Türkiye'de Müslüman halk kitlesinin kendini normal siyasal yollardan ifade etmesine engel olarak onu ayrı siyasal partiler şeklinde teşkilatlanmaya yönelttiği gibi, diğer yandan da ister istemez bu İslâmî temsilin siyasallaşmasına dolaylı olarak sebebiyet vermektedir.

Eğer Türkiye'de İslâmî bir söylem kullanan siyasal partiler ortaya çıkıyor ve önemli bir halk kitlesini peşine takabiliyor-

larsa, bunun en başta gelen sebebi bizce budur. Bu sebepler üzerinde iyi düşünmek ve bunları derinlemesine analizlere tabi tutmak icap eder. Türkiye'de İslâm bu partiler tarafından veya bazı çevrelerce gerçekten siyasete âlet ediliyorsa, devletin İslâm politikasında yanlışlıklar olup olmadığı, cumhuriyetin başından beri uygulanan laisizm anlayışının bu yolu açmakta payı bulunup bulunmadığı korkmadan sorulmalıdır. Zaten sık sık vurgulanan dinin siyasete alet edilmemesi uyarıları, dikkat edilirse, fazla muhatap bulamamakta, en keskin laik çizgiye sahip partiler bile zaman zaman, bazı çevrelerce laiklikten ödün vermek şeklinde yorumlanan uygulamalara sapmak, yumuşamak zorunda kalmaktadırlar.

Laikliği korumanın yolu, mevcut laiklik siyasetinin halk çoğunluğunda yarattığı tepkiyi kullanarak iktidara gelen siyasi partileri hukuk ve demokrasi dışı yöntemlerle iktidardan uzaklaştırmaktan ziyade, bu tür partilerin ortaya çıkış ve hatırı sayılır bir kalabalığı arkasına takış nedenlerini anlamaya ve sağ partilerin niçin "dini siyasete âlet etme" yoluna saptıkları sorusunun cevabını aramaya yönelmektir. Bu konuda ciddi bilimsel araştırmaları devreye sokmak için Türkiye oldukça geç kalmış olmakla beraber, böyle bir yola şimdi dahi olsa mutlaka girme zarureti de ortadan kalkmış değildir.

Aynı şekilde, İmam-Hatip Okulları mezunlarının meslek alanının dışına kaymaları da söz konusu sebeplerin eğitim alanındaki yansımalarından kaynaklanmaktadır. Yapılması gereken, halkın bu okullara yönelmesinin sebeplerini araştırıp anlamaya çalışmak ve bu okulların meslek okulu olmaktan çıkarak din eğitimi de veren birer lise niteliğine bürünmelerinin altında yatan faktörleri komplo teorilerine başvurmadan, bilimsel yöntemlerle araştırarak varılacak sonuçlar doğrultusunda hareket etmek olmalıdır. Toplumun İslâmî taleplerini ciddiye almaksızın, bu taleplere olumlu yaklaşmayı

gericiliğe verilen taviz şeklinde ideolojik ve basitçi yaklaşımlarla yorumlamaksızın, ciddi sosyolojik araştırmaların sonuçlarına kulak vermek daha gerçekçi bir tutum olacaktır.

3) Bin yıldan beridir bütün siyasal, toplumsal, hukûkî ve ahlâkî değerlerini İslâm'a dayandırmış bir topluma, laikliği âdetâ "cumhuriyetin yeni dini" gibi kabul ettirmeye yönelik bu sert laisizm politikası, bir anlamda, görünüşte yenilgiyi kabullenmek ve bu politikanın hâkimiyetini tanımak zorunda kalan İslâm'ın yeraltına inmesini âdetâ teşvik etti. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile, medrese ve tekkelerin kapatılışı neticesinde geleneksel eğitim kurumlarından mahrum olan İslâm, devletin yeni resmî kurumlarında da yer bulamadı. Bu, kapatılan tekke ve zâviyelerin, medreselerin açıkta kalmış –tâbir câizse *bakiyyetü's-süyûf*– ulema ve şeyhlerinin, yeni nesillere İslâm'ı "yer altında" öğretmesine yol açtı. Bu, fikrî muhteva ve yöntem olarak yeni hamleler taşıyan, iyi organize edilmiş bilimsel bir İslâmî öğretim olmaktan çok, kısmen inanç, ibadet ve ahlâk alanına yönelik fıkıh ve tasavvuf ağırlıklı, sistemsiz, hâlâ Ortaçağ'ın bütün geleneksel özelliklerini taşıyan, modern çağın problemlerinden habersiz, en kötüsü de tepkisel bir öğretim idi.

İslâm'ın, özellikle tasavvuf çevrelerinin varlığını gizlilik içinde sürdürmeye, başka bir deyişle yeraltına inmeye mecbur edilmesi, şu üç menfi gelişmeyi de beraberinde getirdi:

a) Müslüman kesimler, gelişmiş Batı dünyası ve modernleşen Türkiye'nin su yüzüne çıkardığı çeşitli yeni siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel problemler karşısında kendi yetersizliklerini görerek bir aşağılık kompleksinin içine girdiler. Batı medeniyetini onun emperyalist yönüyle özdeşleştirme yanlışına düştüklerinden ona karşı belki kısmen haklı olarak güvensizlik, hattâ kin ve nefret hisleriyle doldular. Bu ise onların, isteseler de istemeseler de beraber yaşamaya ve ilişki içine girmeye mecbur oldukları Batı'yı doğ-

ru olarak tanımalarına engel oldu. Bunu bugün bile Türkiye'deki bazı İslâmî yayınlarda görmek hiç de zor değildir.

b) Bunun tabii sonucu olarak Müslümanlar, aslında dünyaya açılacak ve kendilerini geliştirme yoluna girecek yerde, tarihe sığınarak "asr-ı saadet" özlemi içerisinde, İslâm'ın parlak dönemlerinin hatırasını anarak psikolojik tatmin yolunu aradılar. Bu, Türkiye'de tasavvufun yeniden bir atılım yapmasına, eski tarikatların yeniden güncel hale gelmesine, ayrıca birtakım cemaatlerin ortaya çıkmasına müncer oldu. Bu yeni tasavvuf ve cemaat Müslümanlığı, Türkiye'de, kişisel ve cemaatsel bir dinî hayatın sunduğu ferdî manevî tatmin duygusuyla, modernizme ve hattâ İslâm'ın bütün fikrî ve kültürel dinamiklerine arkası dönük yaşamayı tercih etmiş görünüyor.

4) Bir başka mühim sonuç da, radikal laikliğin, Türkiye'de radikal İslâmcılığın doğuşuna zemin hazırlamış olmasıdır. Bu sebeple Türkiye'deki radikal İslâmî hareketler, bir bakıma "laisizm dini"nin gayri meşru çocuğudur demek yanlış olmayacaktır. Bu hareketler, her ne kadar 1960'lı ve 1970'li yıllarda Mısır, Pakistan ve İran'daki hareketlerden etkilenmiş olsalar da, bu etkiler Kemalist ideolojinin yarattığı baskı ortamından beslenmekteydiler. Bugün cumhuriyet rejiminin başlangıçtan beri iki temel fobisi yani etnik kökene dayalı ayrılıkçı hareketler korkusu (*etnofobi*) ile İslâm'a dayalı –kimilerine göre irtica, kimilerine göre bastırılmış İslâm'ın dirilişi– denilen İslâmî hareketler korkusu (*islamofobi*) da bu zeminde temellenmektedir.

5) En vahim sonuçlardan biri de, vaktiyle imparatorluk devrinde, kendi siyasi, ekonomik, toplumsal, hukûkî, sanatsal (edebiyat, mimarî ve musikî ile ilgili) kurum ve değerlerini üreterek şehirli bir yüksek kültür yaratan İslâm'ın, cumhuriyetle birlikte onu besleyen kurum ve değerlerin ortadan kaldırılmasıyla, yerini daha çok hurafeci bir nitelik arz eden,

rafine bir üsluptan yoksun popüler İslâm'a bırakması ve zaman içinde köylü(arabesk)leşmesi olmuştur. İşte bugünün Türkiyesi'nde, İslâmî bir kimlikle birtakım siyasal, ekonomik ve toplumsal taleplerini ortaya koyan kesimin büyük çoğunluğu olarak gerek taşra kasabalarında, gerekse büyük şehirlerin kenar mahallelerinde yaşayan kesim, bu köylüleşmiş İslâm kültüründen beslenenlerdir. Bunlar, yönetici elitin Batıcı laik kimliği karşısında bu popüler İslâm'ı âdetâ muhalif bir kimlik olarak öne çıkartmaktadırlar.

İşte bugün Türkiye'de, merkezin laik Batıcı kimliğine bir tepki ve alternatif olarak, İslâm'ın halk tarafından popüler nitelikte muhalif bir çevre kimliği olarak yeniden üretildiğini iddia etmek, hiç de yanlış değildir. Sağ kanat partilerinin sosyal tabanlarını teşkil eden halk kesimi, büyük çoğunlukla bu kimliği sahiplenen, yukarıda sözünü ettiğimiz kesimlerdir. Bu siyasi partilerin zaman zaman "laiklikten ödün verme" ve "dini siyasete âlet etme" şeklinde yorumlanan, halkın beklentilerine yönelik İslâmî söylemleri, esasında o partilerin üst yönetim kademeleri tarafından bütünüyle paylaşılmasa ve sırf siyasal iktidar beklentisi ile dile getirilmiş olsa da, sonuçta o beklentilere devletin vermesi gereken cevabı devletin yerine seslendirmektedir.

Bununla beraber taşradaki bu popüler İslâm çevrelerinden gelmiş olup İstanbul'da ve Anadolu'daki büyük şehirlerde oturan ikinci ve üçüncü nesil, siyasetten ekonomiye, bürokrasiden yüksek eğitim sektörüne kadar kamusal alanın değişik sektörlerinde gerek ekonomik gerekse eğitim seviyesi itibariyle oldukça ileri bir mesafe kaydetmiş görünmekte, siyasal ve ekonomik alanda kurumlaşmakta, böylece Türkiye'nin geleceğinde söz sahibi olmaya çaba göstermektedir. Laik elit tarafından *irtica* veya karşı devrim olarak algılanan bu doğal sosyolojik gelişme, Batılılaşma projesinde devre dışı bırakılan İslâm'ın kamusal alanda boş bıraktığı

yerlerin, tekrar doldurulmaya çalışılmasından başka bir şey olmadığı gözlemlenmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarının ve Tek Parti döneminin yukarıdan verilenle yetinmek durumunda bulunan bu sessiz halk çoğunluğu, artık sesini çıkarmamaya ve camide kalmaya pek razı olmamakta, siyasal, ekonomik ve kültürel haklarını talep etmekte oldukça kararlı ve hattâ inatçı davranmaktadır. Bu çoğunluk artık camiden çıkmış, kamusal alanın bütün sektörlerine girmiştir. Laik yönetici elitle şimdilerde onun arasında yaşanan çatışma, işte bu kamusal alandaki kazanımlarını elden çıkarmama, tekrar camiye hapsedilmeme mücadelesi olarak görünüyor. Eğer yozlaşma ve fanatizmin kucağına düşmezse, bu çabanın Türkiye'nin demokratikleşme sürecine önemli bir katkı sağlayacağını tahmin etmek zor değildir.

Bugün bu muhalif halk kimliğinin sinemadan tiyatroya, edebiyattan müziğe, sivil mimariden dini mimariye kadar bir popüler İslâm kültürünü yeniden üretmeye başladığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Dikkatli bir göz, bu popüler İslâmî kültürün Osmanlı dönemindekinden gerek kalite, gerek estetik nitelik olarak epeyce düşük seviyede olduğunu fazla gayret sarfetmeden görecektir. Türkiye Müslümanlığı bu köylü (arabesk)leşmiş görüntüsünü bütün alanlarda sergilemektedir. Bununla beraber son gelişmeler, şehirlere taşınan bu "arabesk İslâm"ın, Müslüman kesimin sosyo-ekonomik ve kültürel seviyesinin yükselmesine paralel olarak giderek yeniden yüksek bir İslâmî düşünce, bilim ve kültürü üretme sürecine girmekte olduğunu da gösteriyor.

Bugünün Türkiyesi'nde İslâm etrafında medya tarafından köpürtülen hararetli tartışmalar, siyaset sektörü başta olmak üzere, yüksek bürokrasi, büyük semaye, adalet, eğitim ve basın sektöründen oluşan elit kesimlerin zihnindeki, Türkiye'nin geleceğine yönelik modernleşme programlarında İslâm'ın hâlâ bir yeri olmadığı izlenimini uyandırıyor. Başka

bir deyişle, bu programda İslâm "hesabın dışında" görünmektedir. İşte kanaatimizce Kemalist elitin tarihî hatası da burada yatıyor. Kemalizm, tarihî misyonunu çoktan tamamlamış ve değişen dünya şartları sebebiyle tekrar diriltilmesi artık mümkün olmayan, siyasi, iktisadî ve toplumsal yapısı itibariyle de harap olmuş bir Osmanlı İmparatorluğu gerçeğinden yola çıkmak ve Fransız tarihçisi Robert Mantran'ın dediği gibi, bu harap oluştan saltanatı ve İslâm'ı sorumlu tutmak suretiyle Batıcı, pozitivist bir reform programı olarak doğmuştur. Onun bu imparatorluğun enkazından devraldığı toplumu gerçekten ileri Batı ülkelerinin seviyesine getirme konusundaki amacından şüphe etmek için bir sebep yoktur. Ancak bu amacını gerçekleştirmeye yönelik reform programında –belki haklı olarak tepki duyduğu, medenî ve fikrî gücünü çoktan kaybetmiş, yozlaşmış ve hurafelere karışmış bir popüler İslâm'ın tutucu tavrını bertaraf etmek için– İslâm'ı büsbütün ihmale ve dışlamaya yönelik politikası bizce yetmiş şu kadar yıldır süren ve şüphesiz taraflar orta yerde uzlaşıncaya kadar sürecek bir ideolojik mücadelenin kapısını açmıştır. Bu mücadele sonunda gerçekten demokratik bir Türkiye'yi görmemek için sebep yoktur.

Değişen Dünyada İslâm'ın Batı'ya Dönük Yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bir Bakış*

Yaklaşık 1970'li yılların sonuna gelinceye kadar, uzun zamandır kendi halinde yaşayan İslâm'ın, günün birinde dünya gündeminde bir numaraya yerleşeceğini herhalde pek kimse tahmin etmemiştir. 1979 yılında İran'da gerçekleştirilen ihtilalin, dünya ihtilaller tarihinde ilk defa bir dinin ideoloji olarak kullanılmasına tipik bir örnek verircesine İslâm'ı kullanması, birdenbire Müslim, gayri Müslim bütün dünyanın dikkatini İslâm üzerinde topladı. Hıristiyan Batı, İslâm'ın bir "siyaset ideolojisi" olarak yeni bir yüzüyle karşılaşmanın ve bunun ileride doğuracağı siyasi ve ekonomik sonuçlarının neler olacağını kestirememenin doğurduğu korkuyla karışık şokunu yaşarken, Müslüman ülkelerdeki siyasi iktidarlar da kendileri açısından İslâm'ın bu yeni yüzü karşısında kuvvetli bir korku ve endişe yaşadılar. Bu, günümüz dünyasında İslâm'ın "devlet" ve "siyaset" kavramla-

---

(*) Türkiye Diyanet Vakfı, *Dünyada ve Türkiye'de İslâm ve Müslüman İmajı Sempozyumu* (25-26 Nisan 1995, Ankara, 1996, TDVY, s. 131-140. Bu bildiri daha önce şurada yayımlanmıştır: *Türkiye Günlüğü*, sayı 35, Temmuz-Ağustos 1995, s. 89-94;

rıyla adeta özdeş algılandığı yeni bir sürecin başlangıcı idi.

İran İslâm İhtilali'nin dolaylı olarak başlattığı ikinci bir süreç daha vardı ki bu, en az birincisi kadar önemliydi ve İslâm'ın tarihinde bugüne kadar olagelen mühim aşamaların belki de en önde gelenlerinden biri oldu. Bu, hemen hemen bütün İslâm dünyasında aynı zamana rastlayan "yeniden İslâm'a dönüş" süreciydi. Bu süreç, bilindiği gibi, aslında Müslüman aydın kesimi arasında Cemâlüddîn-i Afganî, Muhammed Abduh ve takipçileri tarafından XIX. yüzyılın son yıllarından itibaren bir anlamda başlatılmış sayılabilir. Bununla birlikte, Doğu'dan Batı'ya bütün İslâm dünyasını içine alan bir genişlikte olmak ve çok daha değişik nitelikler arz etmek bakımından yeni kabul edilebilir. Çünkü hiç bir devirde İslâm, yüzyıllardan beri yaşanagelen –ve bize göre büyük ölçüde İslâmî kökenli olmaktan çok, eski mahallî geleneklerin İslâmlaşmış biçimini yansıtan– geleneksel yapının dışına çıkılarak bu kadar geniş çaplı bir nitelikle, yeni arayışlara yönelmiş değildi. Bu süreçle birlikte gelişen dikkat çekici bir başka olay da, amansız bir Batı düşmanlığı, daha doğrusu bir "Batı'ya meydan okuyuş" oldu. Bu meydan okuyuş, Batı'nın demokrasisine, kapitalist ekonomisine, toplumsal yapısına ve kültürüne karşı bir meydan okuyuştu. Bunun tabiî sonucu, sloganlaştırılarak totaliter bir siyaset ideolojisi haline dönüştürülmüş asık yüzlü bir İslâm anlayışında odaklanan "İslâmî devlet" arayışı oldu.

Şimdilerde Fas'tan Endonezya'ya kadar milyarlık bir İslâm dünyası, böyle bir siyasal İslâm yorumundan modernist, yumuşak, demokrasiyle barışık bir İslâm yorumuna kadar geniş ve renkli bir yelpazede sıralanan değişik İslâmî anlayışlar peşinde koşmakta, postmodernizm münakaşaları yapmaktadır. İşte biz burada, bu milyarlık dünyanın içinde ötekilerinden çok daha erken ve uzun müddet Batı'yla ilişki içinde olmuş, ama bir tarihten sonra onlardan daha önce yüzünü Ba-

tı'ya çevirmiş, siyasi, ekonomik ve özellikle kültürel alanda Batılı olmaya çalışan bir ülke Müslümanlığının, Türkiye Müslümanlığının görünümüne genel bir bakış yapmak istiyoruz. Burda hemen, "Türkiye Müslümanlığı" ifadesinden kastımızın, daha çok coğrafi ve toplumsal boyut olmakla beraber, zihniyet boyutu da olduğunu hemen belirtelim.

Böyle bir çerçeve içinde bakıldığı zaman göze çarpan ilk tespit şudur: Bugün Türkiye Müslümanlığı, Batı Türklerinin tarih içinde sürekli değişen coğrafyası sebebiyle, tarihsel kökleri bakımından Asya'dan Doğu Avrupa'ya uzanan çok güçlü ve çok çeşitli bir geleneksel kültürler yumağının ürünüdür. Belki dünya üzerinde hiçbir Müslüman ülke, sırf bu değişen coğrafya faktörü yüzünden bu kadar geniş ve renkli etkiler taşıyan bir tarihsel köke sahip değildir. Bu özelliğin Türkiye Müslümanlığına kazandırdığı esneklik, daha XIII. yüzyıldan itibaren kendini göstermiş, Türkiye Müslümanlığı, değişik kültürler ve dinlerle, değişik hayat tarzlarıyla bir arada yaşama konusunda, belki öteki İslâm ülkelerinde bu kadar yoğun olarak görülmeyen çok zengin bir tarihi tecrübeye sahip olmuştur. Kanaatimizce bu tarihi tecrübedir ki, Türkiye Türklerine, Osmanlı İmparatorluğu zamanında çok ilginç bir etnik ve kültürel çeşitlilik üzerinde hüküm sürebilmek ve üstelik uzun yüzyıllar boyunca da bu çeşitliliği yaşatabilmek imkânını vermiştir. XV. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne, katolik engizisyonunun pençesinden Yahudileri kurtararak onlara kucak açtıran da bu tarihi tecrübedir. Bu tecrübenin pratikte bir özelliği daha vardır ki, o da, İslâm dünyasının Batı ucunu teşkil etmesi sebebiyle, onun Hıristiyan dünya ile temasını sağlama gibi büyük bir tarihsel misyonu yerine getirmiş olmasıdır. Türkiye Müslümanlığı bu sebeple, İslâm dünyasının en Batılı örneğini teşkil ettiği kadar, aynı zamanda Ortadoğu Müslümanlığının hemen bütün karakteristiklerini de sergiler. Türkiye Müslümanlığının temelde

Türk tarih ve kültürünün kendine mahsus şartlarının ürünü olduğu tarihsel gerçeğin bir yüzü ise, genelde, içinde yeraldığı Ortadoğu Müslümanlığının bir parçası bulunduğu da bu tarihsel gerçeğin öteki yüzüdür. Bu noktayı unutup Türkiye Müslümanlığına Ortadoğu Müslümanlığından soyutlanmış tek başına bir örnek gibi bakmak, özellikle halk Müslümanlığı (popüler İslâm) sözkonusu olduğunda bizi yanıltabilir.Türkiye Müslümanlığında bazı kültler vardır ki bunlar bütün bir Ortadoğu'nun ortak malıdır. Mesela Hızır-İlyas kültü bunun en belirgin ve en güçlü örneklerinden birini teşkil eder.

Türkler daha XII. yüzyılda Anadolu'ya yerleştikleri tarihlerden itibaren temsil ettikleri Asyalı Müslüman kimliğini işte bu Ortadoğulu Müslüman kimliği ile birleştirdiler. XV. yüzyılda bu kimlik, İstanbul'un fethiyle bir anlamda yepyeni bir nitelik daha kazandı. Fatih Sultan Mehmed'in güçlü şahsiyetinde temsil edilen Osmanlı İmparatorluğu, bir anlamda "Müslüman Bizans" oldu. Doğu Avrupa bu yüzyıldan itibaren Müslümanlığı Türk rengiyle tanıdı. Bu Türk Müslümanlığı, Boşnaklar ve kısmen Arnavutlar gibi Doğu Avrupalı bazı halklar tarafından da kabul edildi. Sırplar karşısında Bosna'da ve Kosova'da ölüm kalım savaşı veren Boşnakların ve Arnavutların taşıdıkları Müslüman kimliği, bir anlamda bu Türkiye Müslümanlığıdır.

Türkiye Müslümanları, bu her iki dünyaya bağlanan konumları sebebiyle, İslâm dünyası içinde Batı'dan gelen kültürel etkilerin yarattığı sarsıntıları da şiddetle tadan bir Müslüman toplum olmuştur. XIX. yüzyılın ortalarına doğru bu Batılı etkiler, Tanzimat'ı yaratarak Türkiye'yi geri dönülmez bir "Batılılaşma" sürecinin içine sokmuş ve onu tarihinin en çarpıcı sosyo-kültürel değişimlerinden birine maruz bırakmıştır. Türkiye Müslümanlığının bugünkü görüntüsünün temelleri, bu Batılılaşmacı aşıyla atılmıştır. Hiç şüphe-

siz bu radikal değişim, onun tarihindeki en büyük dönüm noktalarından biridir.

Cumhuriyet rejimi, resmî devlet ideolojisinin felsefî temelini XIX. yüzyıl pozitivizmine dayandırmak suretiyle, Tanzimat'la başlayan, bugün çok tartıştığımız *kimlik* problemini daha belirgin hale getirdi. Cumhuriyet, sıkı bir laisizm politikasıyla İslâm'ın siyasi, hukuki, toplumsal ve kültürel bütün geleneksel kurumlarını ortadan kaldırarak İslâmı kamusal alanın dışına itti ve onu yalnızca halkın inancında saklı bir kült olarak sınırlamaya çalıştı. Özellikle bu kurumların finans kaynağı sayılabilecek, bir kısmı zaten II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinde mülhak statüsüne alınmış vakıf teşkilatına el koyarak Osmanlı döneminde iyice kurumlaşmış İslâm'ın ekonomik tabanını ortadan kaldırdı.

Bu sürecin sonunda, kamu alanından tecrit edilen İslâm'ın *Kemalist Müslümanlık* diyebileceğimiz, yalnızca inanç ve ibadet yönlerini alıp onu da kişisel vicdana bırakarak bir çeşit kült Müslümanlığına indirgenmiş bir biçimi doğdu ve bu biçim, elit tabakadan yavaş yavaş aşağılara doğru inmeye başladı. Bu Müslümanlık anlayışının, bugün bir kısım halk arasında da giderek yoğunlaştığını görmek hiç de zor değildir. İşte Türkiye Müslümanlığı, o tarihlerden bu yana, İslâm dünyasının Batı'ya en yakın ucunda bulunan bir toplum olarak bir kimlik bunalımı yaşamaktadır ve daha uzun bir süre yaşayacağa benzemektedir. Bu, Türk tarihinde hiç şüphesiz ki, kültür değişimlerinin yarattığı en uzun süreli bunalımlardan biri sayılabilir.

İşte Türkiye Müslümanlığının bugün görüntülediği manzaranın macerası da böyle başladı. Bugün bazı siyasilerin ve Kemalist aydınların kesinlikle kabule yanaşmamalarına rağmen, Tek Parti yönetiminin ana politikasının, belirtmeye çalıştığımız yönde geliştiğini inkâra mahal yoktur. Dönemin

kanun metinleri ve gazeteleri bu gerçeğin reddedilmez belgeleridir. Bu politikanın en dikkat çekici ve günümüz itibariyle hem müspet, hem de menfi açıdan en önemli sonucu, bilinen tabiriyle, cumhuriyet Türkiyesi'nde *"İslâm'ın yer altına çekilmesi"* oldu. Bu aynı zamanda İslâm'ın modern hayattan, yani şehirlerden taşra kasabalarına ve köylere itilmesi, dolayısıyla kapalı bir hayat yaşamaya mahkûm edilmesi anlamına geliyordu ki bunun sosyal ve kültürel açıdan sonuçları, Türkiye Müslümanlığının köylüleşmesi ve taşralılaşması oldu.

Yeraltına çekilen İslâm'ın yeni nesillere aktarılması işini, kapatılan *medreselerin hocaları* ve *tekkelerin şeyh ve dervişleri*, özellikle taşralı müderris ve şeyhler üstlendiler. Bu iki tip şahsiyet, Osmanlı İmparatorluğu zamanından beri süregelen Sünni halk İslâm'ını besleme işini, mutat geleneksel ve tabiî ki muhafazakâr düşünce ve yöntemlerle gizli gizli yerine getirdiler. Eğer bugün Türkiye'de Sünni Müslümanlar İslâm hakkında biraz bir şey biliyorlarsa, bunda bu iki kesimin büyük katkısı olduğunu unutmamaları gerekir. Çünkü onlar cumhuriyet döneminin radikal reformlarının hızla tatbik edildiği bir dönemde, eskiyi yeniye bağlayan ve sözünü ettiğimiz Türkiye Müslümanlığının temellerini atan kişilerdir. Alevîlerde bu fonksiyonu, çok iyi bilindiği gibi –bir ara okumuş Alevi gençlerinin bile küçümsemeye kalktıkları– geleneksel Alevî inanç ve yaşantısının motoru sayılabilecek dedeler ifa ettiler.

Türkiye Müslümanlığı, yaklaşık 1960'lı yıllara kadar her iki kesimiyle de gelenekselci ve muhafazakâr yapısını korumaya devam etti. Her iki kesim de, Türk Müslümanlığının temel ve tarihsel karakteristiği olarak "evliya kültü" merkezli bir Müslümanlık tarzında birleşirler. Bu itibarla Türkiye Müslümanlığının bir besleyici kanalı medrese Müslümanlığına, dolayısıyla Sünni Müslümanlığı karakterize eden "koyu fıkıhçı" bir anlayışa uzanıyorsa, diğer kanalı da bu evliya

kültü merkezli Müslümanlığı yaratan "yarı hurafeci" mistik Müslümanlığa uzanmaktaydı. Bu son kanal, hem Sünni hem de Alevi kesimiyle Türkiye Müslümanlığının ortak besleyici kanalıydı. Onun için 1925 yılında tekkelerin, türbelerin ve tarikatların resmen kapatılması, bu halk İslâm'ını ortadan kaldıramadı. Bu kurumlar çok iyi bilindiği gibi, devletin bütün karşı tedbirlerine rağmen, gayri resmî olarak sürüp günümüze kadar geldi. Şeyhler ve bir bakıma onların Alevi kesimindeki izdüşümleri olan dedeler, tarihsel konumlarını günümüze kadar halk arasında yine korudular.

Ne, yaklaşık X-XVI. yüzyıllar arasında yazılmış dini eserlere referans veren medrese ve tekke mensuplarının bu muhafazakâr Sünni İslâm öğretisinin, ne de dedelerin şifahi, geleneksel, yarı mitolojik öğretilerine dayanan heterodoks İslâm öğretisinin, çağın nicelik ve niteliğinden, değişen dünyadan haberi yoktu. Onlar bir anlamda hâlâ ortaçağı yaşıyorlardı. İstedikleri tek şey, rahatça ibadetlerini yapıp inançlarını öğrenip öğretebilmekti. Siyaset, ekonomi, kültür, başka ülkelerin ve kültürlerin, kısaca nasıl bir dünyada yaşanıldığının anlaşılması, onların programlarında mevcut değildi.

Türkiye Müslümanlığının bütün bu meselelere merak duyacak bir zihniyet değişikliğine uğraması, 1950 yılında iktidara gelen Demokrat Parti'nin, Türkiye'de demokrasiye geçmesi, dolayısıyla Müslümanları kısmi bir rahata kavuşturmasıyla oldu. Bu dönem, köylerden şehirlere doğru başlayan iç hareketlilikle, bugün de sürmekte olan, İslâm'ı yeniden şehirlere taşıma sürecini başlattı. Bu, Türkiye'de İslâm'ın tekrar şehirlileşmeye başlaması gibi bir sonuca ulaşacak yerde, köylü Müslümanlığını şehirlere taşıdı. Bu sürede yaklaşık 1960'lardan itibaren Türkiye Müslümanlığı şehirlileşme yerine, adeta bir "arabeskleşme" sürecine girdi. Bunun sonunda, şehirlerdeki gecekondulaşmaya paralel bir "arabesk İslâm" türü doğduğunu söyleyebiliriz. İtinasız, her

türlü estetik ve kalite endişesinden yoksun "alaminüt" mahalle camileri ve bunlara paralel olarak yayılan muhtelif tarikat zümreleri, bir anlamda bu arabesk İslâm kültürünün şehirlerdeki hareket üsleri oldular. Böylece, bu tarikat zümreleri, bir bakıma şehirlerin serbest ve modern hayatıyla yüzleşmekten kaçanların içinde toplandığı "cemaatleşme" hareketlerine yol açtılar. Sosyolog ve antropologların, "postmodernist bir değişim" olarak yorumladıkları bu durum, eski Osmanlı toplumundaki "mahalle kültürü"nün yerini aldı. Bu farkla ki, Osmanlı mahallesinin şehirli karakterine mukabil, bu yeni mahalle kültürü daha çok köylü bir nitelik, daha doğrusu arabesk bir görünüm arz etmektedir.

Bütün bu değişimlere paralel ve onların tabiî bir sonucu olarak, eski geleneksel din ulemasının yanında, 1970'lere kadar, İmam-Hatipler, Yüksek İslâm Enstitüleri ve İlâhiyat Fakültesi gibi, hem laik hem de dinî eğitim veren kurumlardan çıkma, yarı köylü-yarı şehirli bir Müslüman aydınlar zümresi oluştu. İşte bu zümre mensuplarıdır ki, bugün Türkiye'de görülen İslâmî gelişimin temel dinamiğini teşkil ediyor.

Bunlar dünyaya ve Müslümanlığa, baba ve dedelerinden daha değişik bir gözle bakıyorlardı. Onlar baba ve dedelerinden farklı olarak modern şehirli hayatın getirdiği siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel problemlerin farkına varıyor, kendilerini bu yolda aydınlatacak referanslar arıyorlardı. Türkiye'de bulamadıkları bu referansları, Türkiye dışında, tabiatıyla öteki Müslüman ülkelerde aradılar. Biraz Arapça, Farsça ve İngilizce, yahut Fransızca öğrenmiş olmaları, onları diğer Müslüman ülkelerdeki İslâmî fikir akımları ile temasa geçirdi. Böylece bu aydınlar ve onların öteki Müslüman ülkelerdeki takipçileri, fikirlerinde her zaman yüzde yüzlük bir uyuşma sözkonusu olmasa da, genel çizgi itibariyle geleneksel İslâm anlayışını daha o zamanlar sorgulamaya başlamışlar, hattâ İslâm dünyasının genel inhitatından en az Batı

emperyalizmi kadar onu sorumlu tutmuşlardır. Bu sebeple onlar, *neo-selefizm* diye adlandırabileceğimiz bir yaklaşımla, modernist bir İslâm anlayışının temellerini attılar. Böylece bir yandan Türkiye'de, öteki İslâm ülkelerine paralel olarak İslâmcı akımların doğuşunu hazırlarken, diğer yandan da geleneksel Müslüman kesimle ters düşmeye, onları eleştirmeye ve onlar tarafından eleştirilmeye başladılar. Hattâ, meselelere daha değişik yaklaştıklarından, yeni içtihatların lüzumuna kani olduklarından, klasik ulema tarafından "mezhepsizlik"le suçlandılar. Hiç beklenmedik bu suçlama, bu yeni nesil Müslüman aydınları geri adım atmaya, yahut en azından biraz daha ihtiyatlı hareket etmeye sevketti.

Bu Müslüman aydınların temel fikrî beslenme kanalı, Osmanlı dönemindeki seleflerini pek bilmediklerinden genellikle çeviriler yoluyla tanıdıkları Cemâlüddin-i Afganî ve Muhammed Abduh'un modernizmine dayanıyordu. 1965'lerden itibaren ise buna iki fikrî beslenme kanalı daha eklendi: 1) Hindistan alt kıt'asında Mevdûdî ve çevresi, 2) Mısır'da *İhvânu'l-Müslimîn* hareketi. Yazıldıkları ülkelerin siyasi ve sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel şartlarının ürünü olan bu çevrelerce yapılan ideolojik yayınların sunduğu yeni İslâm anlayışı, aceleyle getirilmiş itinasız çevirilerle bütün İslâm ülkelerini olduğu gibi, Türkiye Müslüman aydınlarını da kuvvetle etkiledi.

Bu kanallardan beslenen bu yarı taşralı-yarı şehirli yeni nesil Müslüman aydını, hem geleneksel İslâm'a, hem Batı'ya, hem de ülkelerindeki siyasi iktidara eleştiriler getirdiler. Onlar, Kemalist İslâm öğretisinin bir hayli uzağına düşerek İslâm'ı yalnız bir kült dini değil, fakat aynı zamanda bir siyaset, bir sosyal düzen, bir iktisat modeli olarak görüyorlardı. Bu yüzden Kemalist kesimlerin şiddetli eleştirilerine ve meşhur "irtica" ithamlarına hedef oldular ve hâlâ da olmaya devam ediyorlar.

Ne var ki, 1979 İran İhtilali'nin öne çıkardığı siyasi ideolojik İslâm'ın büyüleyici etkileri, İslâm'ın sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarındaki ciddi ve yeni arayışları içeren yorumlardan oluşan bu asıl İslâmî uyanışı gölgede ve töhmet altında bıraktı. Ancak bu uyanışın bizce büyük bir eksiği vardı: Bu uyanış, Türkiye'nin kendi tarihsel geleneğinden ve bu geleneğe dayalı gerçekçi ve akılcı bir tarih şuurundan kopuktu. Tarih onlar için yalnızca geçmişin parlak günlerinin hikâyesinden ibaret olduğu için, sadece bir teselli kaynağı, gerektiğinde bir sığmak görevini yerine getirmekten öteye geçmiyor, ufuk açıcı bir rol oynayamıyordu. Tabiatıyla bu "İslâmî uyanış", bilimsel bir perspektife dayanmaktan ziyade, ideolojik eğilimlerin hakimiyetine girmekte gecikmedi. Bugün Türkiye'de Müslüman aydın kesimi çoğunlukla hâlâ bu zaafla maluldür ve bunun farkında da değildir. Bu tarihsel şuur eksikliği bugün onların bizce en zayıf noktalarından biridir. İkincisi ise, ne olduğunu iyi bilmedikleri, bilmeye de pek ihtiyaç duymadıkları Batı'yı tanımamalarıdır.

İşte İslâm dünyasındaki ve Türkiye'deki –aslında homojen gibi görünmekle beraber gerçekte hiç öyle olmayan– bu İslâmî gelişim, iyi anlaşılamadığı ve farkedilemediği için, İran ihtilalinin saldığı korku nedeniyle Batı'da, *radikal İslâm*, *fundamentalist İslâm* veya *entegrist İslâm* gibi birkaç dar terimin içine sıkıştırıldı ve İran İhtilali'nin takviye ettiği, Ortadoğu'daki siyasal İslâm'la aynı değerlendirilmeye tâbi tutuldu. Batı'nın bir yansıması olarak Türkiye'de de laik siyasi iktidarlar, laik basın ve entelektüeller aynı yaklaşımı paylaştılar. Eskisi kadar olmasa da, şimdilerde bu durum belli ölçüde konumunu sürdürmekte ve bir *radikal İslâm* veya Kemalist deyimle bir "irtica" korkusu sürüp gitmektedir. Oysa bu yaklaşımın temeli büyük ölçüde İslâm, İslâm kültürü ve tarihi konusundaki mutlak bilgisizliğe dayandı-

ğından, İran ihtilalinin öne çıkardığı İslâmî görünümlü siyasal ideoloji, İslâm'ın bütününü temsil ediyor gibi algılandı. Aslında İran'ın bunun böyle anlaşılmasını ve bütün dünya Müslüman kamuoyunu temsil ediyor görünümünü vermesini özellikle istediğini söylemek mümkündür.

İşte özet olarak Türkiye Müslümanlığı, çok kısa ve yetersiz olarak panoramasını çizmeye çalıştığımız değişik kesimleriyle genelde bütün İslâm dünyasının, özelde Ortadoğu Müslümanlığının Batı'daki bir parçası olarak böyle bir görünüm sergilemektedir. Uzun bir tarihin ve İslâm'ın Hıristiyan Batı karşısında yüzyıllar boyu savunuculuğunu yapmayı kendine temel bir misyon olarak kabul etmiş büyük bir imparatorluğun içinden gelen, ama, eskiden savaştığı Batı'yla, artık yetmiş yıldan beridir yalnız kültürel olarak değil, siyaseten ve iktisaden de bütünleşmeyi önüne "olmazsa olmaz" şart ve hedef olarak koymuş bir Türkiye'de Müslümanlığı çok zor günlerin beklediğine şüphe yoktur. Türkiye Müslümanlığı, bu zor günleri, ne IX.-XVI. yüzyıllarda yazılmış fıkıh ve tasavvuf eserleriyle, ne Ortadoğu'nun antik mitolojik kültlerine dayanan halk İslâm'ıyla, ne de kendi tarihsel şartlarının ve gerçek anlamda İslâm'ın ürünü olmayan, ama İslâmî kavramlar içine oturtularak sloganlaştırılmış siyaset ideolojileriyle kesinlikle atlatamayacağını bilmek durumundadır.

İslâm dünyasının bugün en büyük derdi Türkiye Müslümanlığının da en büyük derdidir. Yani kendinin ve İslâm'ın tarihsel geçmişinin şuurlu ve rasyonel bilgisine sahip olamadığından, o geçmişiyle sağlıklı bir hesaplaşmayı henüz beceremememiş, bu yüzden de onun esiri olmuş, gelecekten korktuğu için efsanevi tüller içine sarıp sarmaladığı bu geçmişin kucağına sığınmak suretiyle yeniden yaşama özlemini çektiği Asr-ı Saadet hayalinde teselli aramaktadır. Batı'nın emperyalist yanına karşı duyduğu haklı tepkinin bes-

lediği, onun teknolojik ve sosyal refah üstünlüğü karşısında kapıldığı kompleks ve gizli kıskançlık duygularının yönlendirilmesiyle patolojik bir Batı düşmanlığına saplanmıştır. Bu iki tavırdan birincisi onu ütopyacı yapmakta, ikincisi ise, yaratıcılığını engellemektedir.

Oysa Türkiye Müslümanlığı (ve tabiî ki dünya Müslümanlığı) belirttiğimiz bu iki büyük kompleksinden kurtulduğu takdirde, gerek engin tarihsel geçmişinin, gerekse coğrafi konumunun kendine sağladığı avantajları devreye sokmasını becerebilir ve bugünün dünyasına çok sağlıklı, hoşgörülü, yaratıcı bir İslâm imajını sunabilir. Hem kendisine, hem insanlığa, problemlerinin içinden çıkmasına yarayacak çözümler önerebilir. Ancak bunun için İslâm'ın aynı zamanda maddi bir dünyada yaşanmak üzere gelmiş bir din olduğunu, Kur'an'ın Müslümanları sık sık akla dayanmaya teşvik ettiğini hatırlayarak rasyonel bir dünya görüşü oluşturmak zorunda bulunduğunu da kabul etmelidir.

Türkiye'de Siyasi ve Toplumsal Uzlaşma Problemi ve İdeolojik Çatışmanın Merkezindeki İslâm*

Bugün dünya, orta zamanların en gelişmiş medeniyetlerinden birinin müflis varisi konumundaki bir İslâm âlemini bağrında taşıyor. Bu İslâm âlemi, yeniçağların başından beri sürekli gelişen ve değişen, "muharref bir din"in mensubu Batı'nın her alanda elde ettiği üstünlük karşısında, "hak din"in mü'mini olduğuna ve parlak geçmişinin yüceliğine yürekten inanmış, ama –sebebini henüz tam kavrayamadığı halde kavradığını zannettiği– "geri kalmışlığı"nın kompleksini, biraz acıyla, biraz gizli bir kıskançlıkla, biraz da, günün birinde yeniden parlak bir geleceğe kavuşacağı ümidiyle karışık yaşamaktadır. Bu dünyanın bir parçası da, yaklaşık X. yüzyıldan beri büyük çoğunluğuyla Türklerdir. Türkiye bugün bin şu kadar yıl önce kabul ettiği İslâm'ı, böylece bir parçası olduğu İslâm dünyasını ve kültürünü yeniden ciddi bir değerlendirmeye tâbi tutma noktasında tarihin dayatmasıyla karşı karşıya gelmiş bulunuyor. İç ve dış politikada son zamanlarda birbiri peşisıra uğranılan hayal

(*) *Türkiye Günlüğü*, sayı 42, Eylül 1996, s. 5-11.

kırıklıkları, Türkiye'nin bu noktaya geldiğini gösteriyor.

XI. yüzyılda Selçuklularla Anadolu'ya girerek peyderpey Bizans'ın hâkimiyetine son verip, XIV. yüzyılda Osmanlı hanedanı yönetimine geçerek XV. yüzyıl ortalarından itibaren Batı Türk dünyasının en büyük parçasını teşkil eden Türkiye Türkleri, İslâm'ın ve İslâm dünyasının Hıristiyan dünya karşısındaki "müdafii ve hamisi" olarak yüzyıllar boyu bu dünya ile savaştılar. Böylece yaklaşık XVII. yüzyıla kadar, kendilerinden emin bir şekilde geldiler. Bu yüzyıldan itibaren, o zamana kadar hep üstün geldikleri ve küçümsedikleri bu "diyar-ı küfr"ün karşısında ilk yenilgilerin acısını tatmaya ve sarsılmaya başladılar, hatta zaman zaman şoka uğradılar. XVII. ve XVIII. yüzyıllar ise, onların bu "diyar-ı küfr"ün artık eski "diyar-ı küfr" olmadığını anlamaya ve kendilerinde bir şeylerin yolunda gitmediğini farketmeye başladıkları bir dönem oldu. Bu farkediş, XIX. yüzyılda hiç beklenmedik bir biçimde sonuçlandı: Kendilerine ve kurdukları düzene olan güvenleri sarsıldı; Batı'nın üstün yanlarını taklit etmek, önce ordusunu, sonra idari yapısını, daha sonra da eğitim sistemini belli ölçüde ona benzetmekle yeniden güç kazanacaklarına inanmaya eğilim gösterdiler. Bütün bunlara rağmen, problemi, o zamana kadar hiç sorgulamadan ve iftihar ederek taşıdıkları, uğruna yüzlerce yıl savaştıkları Müslüman kimliğine bağlamayı kesinlikle akıllarına getirmediler.

XIX. yüzyılın son çeyreği ve özellikle XX. yüzyılın başları, Türkiye Türkleri'nin önünde yepyeni bir zihniyet değişikliği döneminin kapılarını açtı. Bu geri kalmışlık problemi üzerinde kafa yoran "münevverler"in bir kesimi, problemi artık, o zamana kadar soludukları hava, içtikleri su, bastıkları toprak, ısındıkları ateş kadar tabiî saydıkları Müslüman kimliğiyle bağlantılı görmeye, gelişmiş Hıristiyan Batı karşısındaki geri kalmışlığın sorumluluğunu bu kimliğe yüklemeye meyletti. Bu, o zamana kadar Türk münevverle-

ri içinde görülmemiş bir zihniyet değişikliği idi. Bu kesim, İslâm ve Türk dünyasının, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun perişanlığından İslâm'ı sorumlu tutarken, diğer bir kısmı bu yönelime karşı çıkarak geriliğin sorumlusunun İslâm değil, Müslümanlar olduğunu savundu. Bu fikir Türk münevverlerini –izdüşümleri bugünkü Türkiye'ye yansıyan– başlıca iki kampa ayırdı: *modernleşmeciler* (yahut *Batıcılar, çağdaşlaşmacılar*), *muhafazakârlar* (yahut *İslâmcı gelenekçiler*). Bu iki kesim arasındaki fikir mücadeleleri, XIX. yüzyılın yaklaşık son çeyreğinden günümüze kadar sürdü ve giderek adeta bir sınıf mücadelesi biçimine dönüştü. Birinciler daha ziyade şehirli yüksek tabakaya mensup elit bir zümre tarafından, ikinciler daha çok taşralı ve halk kesimine mensup olanlarca temsil ediliyordu.

Bugün çok açık bir biçimde Türkiye'nin, yaklaşık yüz elli yıldan beri, Batılılaşma hareketlerinin ve buna karşı gösterilen tepkilerin doğurduğu bu iki kesimli sosyal tabanda cereyan eden kimlik bunalımının yarattığı kültür ikileşmesinin neredeyse hemen her alana yansıdığı bir ülke haline geldiği görülmektedir. Bu ülkede devletiyle, siyaset çevreleriyle, eğitim sektörüyle, medyası ve iş muhitleriyle, aydını ve sanatçısıyla, gelişmiş ülkelerde rastlanmayan bir biçimde, sanki ikiye bölünmüş bir toplum, bir millet yaşamaktadır. Kısaca Türkiye'de, kabaca söylemek gerekirse, biri kimliğini tarihinden, inancından, geleneksel değerlerinden, kısaca kendi kültüründen aldığı özelliklerle belirleyen, diğeri, bunların yerine Batı'nm kültür değerlerine sahip çıkan başka bir kimliği sahiplenmeye çalışan iki kesim yaşamaktadır. Tabiî ki bu iki kesim gerçekte bizim burada ifade ettiğimiz kadar kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış bir görünüm arzetmese ve kendi içlerinde birtakım varyasyonlar sergilese de, bu bir gerçektir. Cumhuriyet döneminde daha belirgin bir biçimde görüntülenen bu ikiye bölünmüşlüğü, Şerif

Mardin ve benzeri birtakım araştırmacılar, bu dönemde takip edilen radikal laisizm politikasına bağlamaktadırlar. Cumhuriyeti kuranların, Osmanlı döneminde İslâm'ın kişi üzerinde bir baskı aracı olarak kullanılmasına duydukları tepki sonucu, İslâm'ı yalnızca bir vicdan meselesi olarak görmelerinin yanlışlığına işaret eden Şerif Mardin, bunun sonucunda oluşturulan radikal laiklik ânlayışının toplumda yarattığı boşlukları Kemalizmin dolduramadığına dikkati çekmekte ve haklı olarak, "bu tutumun doğurduğu tepkinin Türkiye'de iki ulus yaratma tehlikesine kapı açtığını" vurgulamaktadır.[1]

Son yıllarda çok tartışılan, yukarıda sözünü ettiğimiz kimlik bunalımının bir tezahüründen başka bir şey olmayan bu bölünmüşlük, fazla çaba sarfını gerektirmeyecek ve hattâ dikkatli bir yabancının bile gözünden kaçmayacak kadar ortada olup, aşağıdaki görünümlerle kendini dışavurur:

1) *Türkiye'de iki Türkçe vardır:* Siyasetçisiyle, aydını ve sanatkârıyla, bilim adamı ve işadamıyla, medyasıyla, kısacası okumuş yazmış kesimiyle Türk halkı iki Türkçe konuşur ve yazar. Bir kesim geleneksel Türkçe'yi, diğer kesim "öz Türkçe" dediği ve özellikle Arapça ve Farsça kelimelere karşı savaş ilan etmiş bir dil kullanır.

2) *Türkiye'de iki tarih vardır:* Bunlardan biri, bir kesimin özellikle İslâm kültürünü çağrıştıran bütün öğelerini yok saydığı, bu öğelerden had safhada rahatsızlık duyduğu, değiştirmek ve unutmak istediği, yahut en azından soğuk baktığı, sahiplenmek istemediği, bu sebeple de hep menfî yönlerini öne çıkardığı bir tarihtir. Diğeri, öteki kesimin tepkisel olarak adeta kutsallaştırdığı, bugünkü perişanlığının doğurduğu aşağılık kompleksi karşısında yegâne teselli ve iftihar kaynağı olarak gördüğü için zaman zaman kuca-

1 Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, 1991, İletişim Yayınları, s. 234-243.

ğına sığındığı, bu yüzden de eleştirilmesinden veya en azından birtakım gerçeklerinin dile getirilmesinden hoşlanmadığı, bu yönlerini saklamaya çalıştığı bir tarihtir.

3) *Türkiye'de iki İslâm vardır:* Biri bir kesimin, sadece basit bir inanç olarak fertlerin vicdanında kalması gerektiğine, ilkel bulduğu bazı yanlarının reforma tâbi tutmak suretiyle "çağdaşlaştırılması" icap ettiğine, kendi dünyevî zevklerine uygun hale getirilmesinin artık zamanı geldiğine inandığı bir İslâm'dır. Diğeri ise, öteki kesimin geleneksel olarak inandığı, toplumsal, dünyevî ve fikrî, kültürel yanlarından ziyade, yalnız şekli kalmış bir ibadet anlayışıyla sınırladığı, kalıplaşmış, ruhu kaybolmuş yüzeysel bir İslâm'dır, basit bir külttür.

"Dış mihraklar"ın değil, Türkiye'nin bizzat kendinin yarattığı bir kimlik bunalımının eseri olan bu "iki Türkiye"nin mensupları bugün kendi ağızlarından, bazen gizli, bazen de açıktan açığa, *gerici-ilerici, çağdaş-yobaz, milliyetçi-kozmopolit, laik-Müslüman* (yahut *dinci*), *Atatürkçü-şeriatçı* gibi ikiz bir terminoloji kullanarak oldukça katı bir ideolojik ayrılmışlığın söylemini bizzat kendileri yansıtırlar; bu iki Türkiye, siyasi iktidarların eğilimlerine göre, ülkenin iç ve dış siyasetine, kültür ve eğitim politikasına, Kültür ve Milli Eğitim Bakanlıklarının faaliyet ve yayımlarına aksetmekte ve böylece bu iç çatışma sık sık ateşlenerek sürüp gitmektedir.

Eğer bir ülkede, o ülkeyi yöneten devlette ve yönetilen toplumda böyle birbirine zıt ikili bir yapı varsa, orada büyük bir yanlış hüküm sürüyor demektir. O halde devlet ve toplum olarak Türkiye bütün kesimleriyle büyük bir yanlışı yaşamaktadır. Bu yanlış nedir ve ne zaman başlamıştır?

Bugün, tarihinin çok uzun bir dönemini, devlet, toplum ve fert hayatının tamamını İslâm'a yaslayan bir ideoloji ve kurumlaşma ile geçirmiş olup, altı yüz yılı aşan çok uluslu

bir imparatorluk tecrübesinden sonra,' Batıcı, milliyetçi bir devlet ve toplum yapısına geçişin sıkıntı ve bunalımlarını hâlâ atlatamamış, *geleneksellik* ile *modernizm* arasında bocalayan bir Türkiye'de yaşanılmaktadır. Bu Türkiye, yığınla iç ve dış problemin her geçen gün biraz daha sıkıştırdığı, bunlara çözüm üretemedikçe, bunun yarattığı hayal kırıklığı içerisinde acz ile kıvranıp duran bir ülke görüntüsünü yansıtmaktadır. Kıvrandıkça da sıkıntılarının sorumluluğunu, yalnızca "dış mihraklar" üzerine yıkmak suretiyle sahte bir tatmin duygusu içine girmekte ve hıncını bir türlü somut biçimde ifade edemediği "dış mihraklar"dan alamadığı için de, kendi kendisiyle kavga ederek rahatlamaya çalışmaktadır.

Devlet, siyaset ve toplum düzeyindeki bu bunalım görüntüsü ne anlama geliyor? Bu perişan görüntünün, yetmiş beş yıllık cumhuriyet Türkiyesi'nin, artık ideolojisiyle, rejimiyle, devletiyle, toplumuyla, başta ekonomisi, siyaseti, eğitimi olmak üzere bütün kurumlarıyla önü tıkanmış bir ülke olduğu anlamına geldiği, bugün pek çok kimse tarafından dile getiriliyor, zaman zaman yüksek sesle, zaman zaman da (özellikle askeri müdahale dönemlerinde) kısık sesle tartışılıyor. Cumhuriyet Türkiyesi dışarıda itibardan düşmekte, içeride ise devlet vatandaşının gözünde her gün ağır bir prestij kaybına maruz kalmaktadır.

Batı emperyalizminin istilasına uğramış bir imparatorluktan, Anadolu toprakları üstünde hiç de küçümsenmeyecek ve hafife alınmayacak bir mücadele ile bağımsızlığını elde ederek çıkan bu genç devlet, yepyeni bir ideoloji, yepyeni bir rejim, yepyeni bir toplum ve yepyeni bir kültür yaratma iddiasıyla işe başladı. Belki çok haklı olarak Batı medeniyetinin üstüne çıkmanın hayalini kurdu; "Ortaçağ karanlığı"ndan (İslâm'dan?) kurtulmuş, sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir ülke hedefledi. Çünkü Osmanlı İmparatorlu-

ğu'nu yeniden hayata döndürmek imkânsız ve üstelik anlamsızdı. Altı yüzyıl gibi uzun bir ömür süren bu yaşlı devlet zaten tükenmiş bir durumdaydı. Muhakkak ki yeni bir yola girmek gerekiyordu.

İşte, pozitivizmin güçlü etkisi altında, milliyetçi, laik ve Batıcı bir zeminde şekillenen yeni ideolojinin meydana getirdiği Türkiye Cumhuriyeti Devleti, bu yeni yola girerken, bugün yaşadığı bu darmadağınık görüntüyü teşkil eden bütün arızaların temelindeki ilk ve en büyük yanlışı, bize göre daha başlangıçta, cumhuriyeti kurarken yaptı: Geçmişini düşman ilan ve onunla bağlantı kurmayı reddederek işe başladı. Milletlerarası ilişkilerini, özellikle de en tehlikelisi, genç nesillerini büyük bir bonkörlükle harcayarak elden çıkaracak bir alet haline dönüştürdüğü eğitim ve kültür politikasını bu *redd-i miras* üzerine kurdu. Bu *redd-i miras*, bugün Şerif Mardin gibi birtakım ileri gelen bilim ve fikir adamlarının da zaman zaman altını çizerek vurguladıkları gibi, "radikal bir laisizm" temelinde şekillenen resmî ideolojinin, İslâm'ın yerine adeta yeni bir din hüviyetiyle ikame edilmeye çalışılması şeklinde tezahür etti. Nitekim bu gerçeğin, daha cumhuriyetin ilk yıllarından başlayarak, Kemalizme, kendini İslâm'ın yerine koyduğu, yeni devletin İslâm'ın yerine geçen yeni resmî dini olduğu şeklinde, A. Adnan Adıvar gibi ileri gelen birtakım aydınlar[2] ve Ahmet İnsel gibi günümüz araştırıcıları tarafından ciddi eleştiriler eşliğinde dile getirildiğini[3] biliyoruz.

Kemalist elit kadrolar, büyük çoğunluğu Müslüman bir

---

2 Bkz. A. Adıvar, "Interaction of Islamic and western thought in Turkey", *Near Eastern Culture and Society*, ed. T. C. Young, Princeton, 1951, s. 127-129'dan naklen Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, 1981, Yurt Yay., s. 215.

3 Bu konudaki iyi bir tartışma için bkz. Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul, 1990, Birikim Yay., s. 110-111 vd. Aslında yazarın daha önce *Birikim* dergisinde yayımlanmış makalelerinin bir araya getirilmiş şekli olan bu kitap, Kemalizmin analizi açısından dikkate değer yorumlar sunmaktadır.

ahaliden oluşan ve yaklaşık bin yıl gibi çok uzun bir geçmiş boyunca İslâm'ı hayatının her safhasında kendine temel yapmış bir milletin, bu inancı birdenbire toplumsal hayattan dışlayarak vicdanına gömüp ,yalnızca ibadet düzeyine indirgeyerek yaşamaya ve fazla uzak olmayan bir gelecekte onu hayatından büsbütün çıkarıp atmaya kolay alışacağını ve muhtemelen bunun belli bir baskı yöntemiyle gerçekleşebileceğini varsayıyordu. Böylece Kemalizm, genç Türkiye devletinde devlet yönetimi ve siyasetinden, hukuk sisteminden tamamiyle ve kesin olarak dışarı çıkardığı İslâm'a, yalnızca toplumsal ahlâk, inanç ve ibadet alanını bırakmış, ancak onu da sımsıkı bir şekilde devlet kontrolüne vermiş oluyordu.[4] İşte, yukarıda sözünü ettiğimiz "iki Türkiye" arasındaki yetmiş beş yıllık çatışmanın temeli böylece atılmış bulunuyordu. Türkiye toplum olarak özellikle 1960'lar sonrasının toplumsal ve siyasi hayatında bu çatışmayı defalarca yaşadı, halen de yaşamaya devam etmektedir.

Bu çatışma Türkiye'ye nelere mal olmaktadır? Onu hem kendi içinde, hem milletlerarası ilişkilerinde nasıl bazı yanlışlara itmektedir, kısaca göz atalım

1) Türkiye Cumhuriyeti devleti, üzerinde bulunduğu toprakların, önce Bizans'ın, sonra Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetiminden gelen, çoğunluğu Türk ve Müslüman olmakla beraber, üstünde başka etnik kökenlere, başka din ve mezheplere, dolayısıyla başka kültürlere mensup insanların da yaşadığı bir ülke olduğunu bilerek görmezden geldi. Üç büyük imparatorluğun mirası olan bu topraklar üstünde yaşayan bu renkli toplumu, gerçekten iyi niyetle "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle" haline getirebileceğini, bu kitleyi onun etnik ve kültürel özelliklerini öne çıkarmadan tek millet haline dönüştürebileceğini düşündü. Oysa özellikle 1980'ler sonrası yaşananlar, Kürt so-

4 Bkz. Ahmet İnsel, *a.g.e.*, s. 114-117.

rununun, bununla bağlantılı olarak PKK probleminin, daha sonra Alevilik-Sünnilik meselesinin giderek büyümek suretiyle Türkiye'nin gündemine oturması ve ilkinin sür'atle uluslararası bir mesele haline dönüşmesi, bunun yanlışlığını ortaya koymuştu. Bu gerçeği görmek istemeyen siyasi kadrolar, birtakım gülünç tezlerle bu meseleleri kapatmaya çalıştılar, ama bugüne kadar bir başarı sağlayamadılar. Üstelik bu başarısızlıklarının sorumlusu olarak kendilerini değil, hep "dış mihraklar"ı gördüler.

2) Türkiye'nin komşularından bir kısmının, vaktiyle kendisinin yönettiği bir imparatorluğun parçaları olduğunu, dolayısıyla hafızalarında kendine karşı birtakım komplekslerin bulunabileceğini, bunların ileride rahatsızlık unsuru haline dönüşebileceğini hiçbir zaman aklına getirmedi. Diğer bir kısmıyla da yüzyılları kapsayan bir nüfuz mücadelesi verdiğini hesaba katmadı. Onlarla hesabının kitabının bitmiş olduğunu, "Yurtta sulh cihanda sulh" politikası sayesinde bu komşularıyla problemsiz bir yaşantı süreceğini varsaydı, hattâ bazılarını bir bakıma dikkate dahi almadı; onlarla ortak bir tarihi ve kültürü yaşadığını özellikle unutmak istedi ve unuttu. Kendi geleceğini Batı dünyası içinde gördüğü için, bütün siyasi bağlantılarını bu hesaba göre yaptı ve ülkesi içinde uyguladığı laisizm politikasını böylece dış ilişkilerine de yansıttı. Fakat Kıbrıs meselesinden Batı Trakya krizine, Bulgaristan probleminden Kuzey Kafkasya meselesine, Azeri petrolleri konusundan su meselesine kadar yalnızca şu son on yılda göğüslemek zorunda kaldığı ve tabiatıyla çözüm üretmekte zorlandığı pek çok mesele, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin bu politikasında da yanıldığını ve bunu terketmediği sürece, bütün bu konularda ve ileride çıkacağına şüphe bulunmayan daha birçok meselede çözümsüzlüğe ve yenilgiye mahkûm olacağını acı bir şekilde göstermiştir.

3) Türkiye bir zamanlar içinden kopup geldiği bir kıt'ada

soydaşlarının ve kendini hâlâ onlara bağlayan birtakım tarih ve kültür bağlarının bulunduğunu, bu bağların görmezlikten gelinemeyeceğini de pek düşünmedi. Düşünenlere iyi gözle bakmadı. Ne var ki, hiç çökmeyecekmiş gibi gördüğü komünist Sovyet rejiminin çökmesiyle birlikte, çok uzakta tarihin karanlıklarına gömüldüğünü sandığı soydaşlarıyla birdenbire burun buruna geldi ve onları hiç mi hiç tanımadığını, haklarında hiçbir şey bilmediğini üzüntüyle farketti. Şimdi ise, yetmiş yıldır baskıcı bir şekilde uygulanan ateizm politikasının içinden gelen bu soydaşlarına, kendi ideolojisini aşılamaya çalışmaktadır.

Böylece içinde yaşadığı dünyayı, yönettiği ülkesini ve toplumunu tanıma konusunda hiçbir bilimsel bilgi birikimine sahip bulunmayan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, zaman geçtikçe problemleri birbiri peşisıra karşısında görmeye ve her seferinde şaşkınlığa uğramaya başladı. Çoğu malesef bilgisiz, önyargılı ve hazırlıksız siyasi kadrolar, bu bilgisizlikleri ve tecrübesizlikleri yüzünden çözüm üretemedikleri bu problemleri her seferinde Batılı devletlerin karışmasının, dolayısıyla bunların milletlerarası bir nitelik kazanarak Türkiye'nin kontrolünden çıkmasının ve çözümlerin Türkiye'ye dışarıdan empoze edilmesinin yolunu adeta kendi elleriyle açtılar.

* Türkiye Cumhuriyeti, bilindiği gibi dış politikasındaki ilk ciddi şoku 1960'larda Kıbrıs meselesiyle yaşadı, hâlâ yaşamaya devam ediyor.

* Arkasından 1973 yılında Ermeni meselesi gündeme geldi. Zamanın dışişlerinin tepkisi, yukarıda sözünü ettiğimiz redd-i mirasın tipik bir örneğini ortaya koyarcasına, bu meselenin Türkiye Cumhuriyeti'nin değil, Osmanlı Devleti'nin problemi olduğu, dolayısıyla Türkiye ile ilgisi bulunmadığı şeklinde oldu. Bu tepki iltifat görmeyince bu defa meseleyi zoraki sahiplenme durumunda kaldı ve bu konudaki bilgi-

sizliğinin ve hazırlıksızlığının acısını kat kat hissetti.

* Aradan yaklaşık on bir yıl sonra PKK ve Kürt meselesi aynı biçimde, aynı usullerle Türkiye'nin gündemine girdi; hâlâ gündemi işgale devam ediyor. Siyasi iktidarlar aynı bilgisizliğin yarattığı bunalım içinde, önce gülünç tezlerle işi geçiştirmeye baktılar, olmayınca çıkar yolu her zaman olduğu gibi askerî çözümlerde buldular.

* Yine bundan bir on, on iki yıl sonra bu defa çok daha başka ve daha tehlikeli bir problem, Alevilik-Sünnilik meselesi, Türkiye devletini ve toplumunu her zaman olduğu gibi hazırlıksız yakaladı. Siyaset çevreleri başta olmak üzere, elit kesimin bu konudaki cehaleti de korkunç ve aynı zamanda gülünç boyutlarda yine ortaya çıktı. Bu defaki, gerçekte diğerlerinin hepsinden daha netameli idi; çünkü toplumun en nazik yanma, inanç boyutuna hitap ediyordu.

Türkiye bu meselelerin hiçbirinde, kendisine yol gösterecek, doğru tezleri gerek ülke içinde, gerek milletlerarası politika alanında savunmasına yardımcı olacak stratejilere sahip değildi. Daha açıkçası bu stratejileri oluşturacak bilimsel bilgi birikiminden, bu bilgi birikimini sağlayacak kurum ve uzmanlardan yoksundu. Buna karşılık, Batılı devletlerin bu konularda ne kadar geniş çaplı bir bilgilenme içinde oldukları, bugüne kadar yüzlerce defa ortaya çıktı. Bunca kötü tecrübeye rağmen, Türkiye'nin bu gerçeği farkettiğini gösterecek ciddi işaretlerin hâlâ ortalarda görünmemesi ne kadar şaşırtıcıdır! Siyasi iktidarlar hâlâ, konunun uzmanı olmayan kişilere alelacele hazırlatılan oyalayıcı, basit, bilimsel temelden yoksun, kendini kandırmaktan başka bir işe yaramayan bilgilere dayalı aldatıcı ve komik tezlere yer veren raporlara itibar etmekte devam ediyorlar. Bu aldatıcı tezler, bugüne kadar Türkiye'yi sürekli olarak çözümsüzlüğe mahkûm eden tezlerdir. Devlet bu tezlerin son gülünç örneğini, Kürtçülük problemiyle il-

gili olarak Nevruz meselesinde ortaya koydu. 1996 yılına kadar Nevruz diye bir bayram bilmeyen devlet, Nevruz'u Türklerin milli bayramı ilan etti. Bu şunu gösteriyor: Türkiye'de devlet bilimsel yöntemlerle problemleri çözemeyince, problemler devleti istedikleri alana çekiyorlar.

İşte bugün Türkiye'nin iç yönetiminden milletlerarası ilişkilerine, siyaset felsefesinden ekonomi stratejisine, kültür politikasından eğitim anlayışına varıncaya kadar her alanda elini kolunu bağlayan, geleceğine yönelik ciddi projeler üretmesine engel olan, siyasi ve toplumsal hayatını tıkayan, tek kelimeyle, Türkiye'nin hayat damarlarını kurutan temel problem, Kemalizm-İslâm, başka bir deyişle, Atatürkçülük-İslâm çatışması, yahut daha doğrusu çatıştırılmasıdır. Bazen açık açık, bazan üstü örtülü olarak siyaset, ekonomi, medya, eğitim ve kültür alanında sürdürülen bu çatışma Türkiye'de çok vahim bir şekilde sanki iki rakip dinin kavgası gibi cereyan etmektedir. Bugün Türk siyasi hayatındaki tıkanıklığı yaratan kavganın arkasında da, aslında bu Kemalizm-İslâm çatıştırılması yatmaktadır. Bu çatıştırılma eğer durdurulmazsa, Türkiye'nin gerek içeride, gerek dışarıda bugüne kadar karşı karşıya kaldığı problemlerden kat kat daha vahimleriyle yüz yüze geleceğinden kimsenin şüphesi olmamalıdır.

Bu çatışmayı durdurmanın yolu, bizce şuralardan geçiyor:

Atatürk'ün tarihi şahsiyeti, özellikle tek parti döneminde dayatmacı bir zihniyetle topluma yeni din olarak sunulan Kemalizmden ayrılmalı, Atatürk antropomorfizm konusu olmaktan çıkartılmalıdır. Atatürk hakkındaki nihai hükmü hiç şüphesiz tarih verecektir ve bu konudaki tartışmalar ancak ve ancak bilim adamlarını ilgilendirir. Kemalizme yönelik eleştiriler, bilimsel temellere dayanmayan, anlamsız ve faydasız bir Atatürk düşmanlığına dönüştürülmemelidir. Zira böyle bir düşmanlık Türkiye'yi acılara boğacak bir kardeş kavgasının kapılarını açacaktır. Tabiî ki Kemalizm de eleşti-

rilecektir. Bunu bilimsel çerçevede yapanları da, ideolojik bir fanatizmi yansıtan *gerici, çağdışı* gibi birtakım ifadelerle mahkûm etmeye çalışmak, düşünce özgürlüğünü zedeleyici bir davranış olur. Buna karşılık, İslâmiyet'i eleştirenler veya eleştirmek isteyenler de vardır ve olacaktır. Ancak onların, bunu yaparken, bu ülke halkının büyük bir kesiminin inançlarını, dolayısıyla, o inançlara bağlı olanları karşılarına aldıklarını hesaba katmak, bu sebeple saygılı bir üslup kullanmak zorunda olduklarını bilmeleri yerinde olacaktır. Bilimsel nitelikten uzak, alay edici, küçümseyici, küçük düşürücü ve yalnızca ideolojik önyargılardan ve şartlanmalardan kaynaklanan, seviyesiz ve bilgisiz eleştirilere girişerek bu kitleyi rahatsız etmemeli, onları tahrike kalkışmamalıdırlar.

Bu konuda bütün nüanslarıyla, Kemalistlere ve İslâmî kesime görevler düşmektedir.

1) Kemalist kesime düşen, Kemalizmin İslâm'ın yerine geçecek bir din olmadığını hatırlamak, dolayısıyla eleştirilebilir olduğunu kabul etmek, sonuç itibariyle onu Türk milletinin bin yıllık toplum ve kültür nizamının temeli olduğuna şüphe bulunmayan İslâm'a rakip bir din hüviyetiyle Türk toplumunu dayatmanın yanlışlığını görmektir.

2) İslâmî kesime düşen ise, İslâm'ın münhasıran bir devlet kurmaya yönelik siyasi bir sistem, bir program olarak gönderilmediğini, ama evrensel bir inanç, bir toplum ve dolayısıyla dünyevi bir ahlâk nizamı olduğunu hatırlamak, onu siyasal bir araç haline dönüştürmemektir. İslâm'ın siyasal araç haline dönüştürüldüğü dönemlerin İslâm milletlerine nelere mal olduğunu görebilmek için sık sık tarihe bakmanın yararlı olduğuna şüphe yoktur. Bunun için de İslâm ile İslâm'ın tarihinin, İslâm ile, İslâm devletinin farklı şeyler olduğunu, birincinin bir din, ikincilerin ise ona mensup insanların, dolayısıyla tarihin yarattığı olgular olduğunu unutmamak, İslâm ile tarihini, İslâm ile devleti ve dolayısıyla siyase-

ti özdeşleştirmenin en büyük yanlış olduğunu bilmektir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, büyük çoğunluğuyla Müslüman kimliğini hâlâ taşımakta ve taşıyacak olan Türkiye'de, sözünü ettiğimiz Kemalizm-İslâm çatışmasının temelinde, ideolojik dayatmacılıktan başka, İslâm hakkındaki bilgisizliğin de rolü olduğunu, altı çizilecek bir tespit olarak kabul etmek gerekiyor. Hem Kemalist kesimde, hem de İslâmcı kesimde fazlasıyla mevcut olan bu bilgisizliğin, Türkiye'de siyasi hayatta olduğu kadar, bilimsel ve entelektüel hayatta da büyük boşluklar ve sonuçta gerginlikler yarattığı her gün görülüp duruyor. Bu boşluk ve gerginliklerin toplumsal barışı zaman zaman tehlikeye sokacak ciddi durumlara sebebiyet verdiğini, hem yaklaşık 1950'lerden beri sık periyodik aralıklarla gündeme gelmekte olup, İslâm üzerine siyaset çevrelerinde ve medyada cereyan eden, objektif bilimsel temelden yoksun yüzeysel tartışmalarda, yapılan ideolojik önyargılı yayınlarda, hem de yakın tarihte yaşanan olaylarda görmek olağan hale geldi. Türkiye'de İslâm, karşıt ve yandaş aydınlar arasında ideolojik ve tepkisel platformda tartışılmakta, genellikle, şer'i hukukla ilgili birkaç sıcak noktada yoğunlaştırılan ve İslâm'ın inanç, kişisel ve toplumsal ahlâk, kültür ve nihayet tarih olarak bütününü görmeyi engelleyen bu noktaların gölgesinde sürdürülen tartışmalar, bu sayılan konularda her iki kesimde de büyük bir bilgisizliği ve önyargıyı belgelemektedir. Bizim şahsi gözlemlerimiz, Türkiye'de mevcut radikal laisizm veya radikal İslâm anlayışının, devletin, siyasilerin ve aydınların önyargı ve ideolojik şartlanmaların ötesine geçerek bu konuda bilimsel kriterler çerçevesinde bir bilgilenmeye yönelmelerini önemli ölçüde engellediği şeklindedir.[5]

---

5 Bu, altı çizilecek çok önemli bir husustur. Bu konuda Prof. Şerif Mardin'in şu mühim tespiti bizi destekliyor:

"Laiklik hiç şüphe yok ki zamanımızın önemli bir mevzuudur; fakat Türki-

Sonuç olarak şunu özellikle vurgulamanın doğru olduğunu düşünüyoruz: Türkiye'nin bütün kesimleriyle, özellikle Türkiye'nin geleceğine yön verme konumunda bulunan siyasal, bürokratik ve entelektüel kadrolarıyla, İslâm'ı yeniden ve doğru olarak öğrenmeye şiddetle ve acilen ihtiyacı vardır. Aksi halde yukarıdan beri sözünü ettiğimiz bu ikilem ve onun sebep olduğu çatışma bitmeyecektir.

---

ye'deki olumsuz laiklik düşkünlüğü, din araştırmalarını önemli ölçüde fakirleştirdi; zira bu yolla dinî araştırmalar, psikolojik ihtiyaç, kültürel önem, alışılagelmiş davranış biçimleri, sosyal değerler ve kısmen de olsa kurumsal ortam şeklindeki kendine has gerekli çerçevelerin dışına itilmişlerdir" (*Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İstanbul, 1991, İletişim Yay., s. 81-82).

"Türk Müslümanlığı" Tartışmaları, Resmî İdeoloji, Alevilik, Sosyolojik ve Tarihsel Gerçek*

Türkiye'deki Alevilik-Bektaşilik tartışmaları, son birkaç yıldır siyaset çevrelerinin ve siyasal iktidarların da katılımıyla ilginç bir safhaya geldi. Her yıl 16-18 Ağustos'ta Hacıbektaş kasabasında yapılagelen törenlerde, siyasiler tarafından Alevi-Bektaşi halka yönelik dozu aşırı kaçan övgüler ve tutulmayacağına şüphe bulunmayan vaadler yapıldığı çok iyi bilinir. Bu konuşmalar dinlenir, alkışlanır ve bir süre sonra her şey normale döner, vaadler de unutulur gider. Fakat iki yıldan beridir, ve özellikle bu 1998 yılı kutlamalarında değişik bir mesaj verildi: En üst düzeydeki siyasi ağızlardan "Bektaşilik ve Aleviliğin gerçek Türk Müslümanlığı olduğu" anlamında sözler telaffuz edildi. Bu mealdeki sözler, alkışların da gösterdiği gibi, hiç şüphe yok ki orada toplanmış bulunan, dini duyguları, heyecanları en üst noktasına çıkmış Alevi-Bektaşi halkın çok hoşuna gitti. Aslında son zamanlarda pek çok Alevi-Bektaşi kökenli yazar veya lider, Alevilik-Bektaşiliğin gerçek Türk Müslümanlığı olduğu,

(*) *Genç Erenler*, sayı 38, Kasım 1998, s. 5-9.

Sünniliğin Emevilerce meydana getirilmiş olup, Arap ve Fars kültürünün damgasını taşıdığı tezini üstü açık veya kapalı bir biçimde dile getiriyor. Hattâ pek çoğu, meseleye laikliği de katarak, Alevi-Bektaşilerin laikliğin güvencesi olduğunu savunmaktadır. Alevi-Bektaşi toplumu açısından bu, yüzlerce yıl ikinci sınıf vatandaş olduğu duygusuyla yaşayarak bugünlere gelmiş olup, çoğu zaman kimliğini saklamak suretiyle hayatını sürdürmek zorunda bulunan ezik bir toplum sıfatıyla, 1983 sonrası nispi özgürlük ortamının yarattığı bir rahatlama sonucu, artık kendini devlete ve Sünni topluma kabul ettirme, kimliğine resmi ideoloji çerçevesinde meşruiyet kazandırma psikolojisinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple de anlayışla karşılanmalıdır.

Ne var ki, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin en yüksek siyasi ve idari kademesini temsil eden siyasetçiler tarafından *seslendirildiği zaman*, "Bektaşilik ve Aleviliğin gerçek Türk Müslümanlığı olduğu" tezinin, artık bir tez olmaktan çıkıp siyasal bir tercih niteliğini kazandığını görmemek mümkün değildir. Bu ise devletin kendi vatandaşlarını kendi ağzıyla ikiye böldüğünün resmen tescili anlamına gelir. Böyle bir söylemin –eski tabirle– mefhum-ı muhalifi (karşıt anlamı), Sünnilerin gerçek Türk Müslümanı olmadıkları demek olur. Laik, çağdaş ve demokrat olduğunu bütün temsilci kesimleriyle hergün ilân eden devletin, vatandaşlarını böyle bir nitelemeye tabi tutmasının ne derece kabul edilebilir olduğu üzerinde ciddi olarak düşünmelidir. O konuşmaları yapan siyasiler, Alevi-Bektaşi kökenli dahi olsalar, temsil ettikleri makamda, artık yalnız Alevi-Bektaşi toplumunun değil, Sünni toplumunun da temsilcileri olduklarını unutmamalıydılar (Tabii aynı sorumluluk Alevi-Bektaşi toplumu bakımından Sünni kökenli siyasetçiler için de daha fazla geçerlidir). Dolayısıyla siyaset meydanlarında veya Hacı

Bektaş törenlerinde konuşurken, Sünnilerin de o törenleri yerinde veya televizyonlarında seyrettiklerini, konuşmaları dinlediklerini hatırdan çıkarmamaları, oy kaygısıyla Alevi-Bektaşi toplumuna şirin görünmek için Sünni kesimi renci-de edecek, Osmanlı döneminin aksine, bu defa da onların devlet nazarında ikinci sınıf vatandaş kabul edildikleri, bir kenara itildikleri duygusunu uyandıracak sözler sarfetmekten özenle kaçınmaları gerekirdi. Ama öyle olmadı.

Bu siyasiler, bu yılki Hacı Bektaş törenlerinde, siyasal çıkarlara yönelik olduğunda kimsenin şüphesi bulunmayan konuşmalarında yalnızca oradaki Alevi-Bektaşi halkın beklentilerini tatmine yönelik mesajlar vermeyi tercih ettiler. Gerçek Türk Müslümanlığının Alevilik-Bektaşilik olduğunu, bu yolun İslâmiyet'teki Arap ve Fars unsurlarından temizlenmiş, öz Türk kültürünü yansıtan adetâ milli Müslümanlığı temsil ettiğini defalarca dile getirdiler. Derken arkasından, askeri kesime mensup yüksek rütbeli bazı subayların beyanlarının da karıştırıldığı, daha çok Alevi-Bektaşi yorumuna referans veren bir "Türk Müslümanlığı" önerisi ortaya atıldı. Sünni kesim, beklenen tepkiyi derhal gösterdi ve günlerdir medyada devam eden –bizce Türkiye'nin içinde bulunduğu iç ve dış problemler yumağının ortasında yersiz ve gereksiz– tamamen yapay bir "Türk Müslümanlığı olur mu, olmaz mı" tartışması başlayıverdi. Böylece Türkiye'de kamuoyu, yıllardır çözüm bekleyen yığınla iç ve dış, siyasal, toplumsal ve ekonomik problemini bir kenara koyup, sinirleri geren, Alevi ve Sünni kesim arasında yeni bir soğukluk ve gerginlik noktası yaratacağına zerrece şüphe bulunmayan gereksiz bir tartışma ortamının içine itiliverdi.

Ciddi bir bilim işi olan, İslâm'ın tarih ve kültürünü, kavramlarını, teolojisini –bildiğini zanneden değil– gerçekten iyi bilen ilahiyatçı, sosyolog, antropolog ve felsefecilerin ancak bilimsel platformlarda tartışabileceği bu çok mühim

mesele, laik bir devlette din üzerindeki tartışmalara asla karışmaması, müdahil taraf olmaması, hele hele başlatıcısı hiç olmaması gereken birtakım makamlarca manipüle edilmeye başlandı. Böylece Türkiye'de "laik devlet" ve onu şiddetle savunan siyasal ve askeri temsilcilerin, İslâm hakkında sağlam ve bilimsel bir bilgilenmeye dayanmayan kendi sübjektif eğilim ve tercihlerini, kişisel anlayışlarını meşrulaştıracak, kendi arzularına uygun, istedikleri şekli verebilecekleri bir Müslümanlık modeli, bir İslâm tarzı oluşturmaya ve bunu toplumun bütünü için geçerli bir model kılmaya uğraştıkları kanaati doğdu. Cumhuriyetin daha başında, bizzat Atatürk yaşarken, resmen değil, ama pratikte Sünniliği tek geçerli ve meşrû mezhep kabul edip din işlerini buna göre teşkilatlayarak Aleviliği göz ardına atan devlet, 1980'ler sonrasında siyaset ve ekonomi alanına iyice girmeye başlayan Sünni kesimi kontrol altına alamadığını görünce, –gerçekte ikisine de aynı mesafede durması gerekirken– bu defa da sanki Alevilik-Bektaşiliği tercih etmiş görünerek tamamiyle politik bir manevrayla aksi doğrultuda bir yola girmeye çalışmakta ve kanaatimizce, eskiden olduğu gibi bugün de yine en büyük laiklik ve demokrasi ihlalcisi durumuna düşmektedir.

Bu tartışma karmaşası ortamında şu soruları sormak gerekiyor: Böyle bir tartışma gerçekten gerekli midir? Üstelik neden Türkiye'nin en hararetli İslâm, laiklik, ilericilik-gericilik, şeriatçılık-Atatürkçülük tartışmaları yaşadığı şimdiki günlerde? Bu tartışmanın asıl hedefi nedir? Globalleşmenin hızla yayıldığı, ulus devletlerin bile artık ırkçı kalıplar içine sığmadığı, kapalı kültürlerin bile giderek evrensel kavramlara açılmak suretiyle dünyada yerini almaya çalıştığı bir çağda, devlet yeni "Türk Müslümanlığı" veya "Türkiye Müslümanlığı" projesiyle, Türkiye'ye gerçekten Arap ve Fars unsurlarından arınmış "özbeöz Türk motiflerinden

oluşan", ulusallık dozu yüksek, "reforme" edilmiş, "modernize" ve "medeni" hale getirilmiş bir "ulusal İslâm" mı sunmak istemektedir? Niçin? Sun'i müdahaleyle böyle bir müslümanlık tarzı yaratılabilir mi? Laik olduğunu iddia eden bir devletin toplumun dini tercihlerine müdahalesi doğru mu, değil mi? Gerçekten bir "Türk İslâmı" veya "Türk Müslümanlığı" olabilir mi? Bugüne kadar olan Müslümanlık ne Müslümanlığı idi? Bu isim altında genelde bütün Türklere, özelde Türkiye'ye mahsus yeni bir model yaratılabilir mi, bu modelin ne gibi bir fayda sağlayacağı düşünülüyor? Böyle bir modelin evrensel bir din olan İslâm'ın temel esprisiyle ve İslâm dünyasıyla kopuk olması mı hedefleniyor? Bu modelin toplumun bütünü tarafından kabul edilip hayata geçirilme şansı nedir? Türk Müslümanlığı yalnızca Alevilik-Bektaşilik midir? İslâm Araplar içinde doğduğu için bir Arap dini kabul edilmeli midir? Sünnilik gerçekten Emevi Müslümanlığı mıdır? Bu tartışmayı başlatanların ve eğer gerçekten böyle bir ulusal İslâm projesi düşünüyorlarsa, bütün bu ciddi sorulara ve daha başkalarına çok ciddi cevapları hazırlamış olmaları gerekir.

Böyle bir ulusal İslâm projesi, ilk bakışta, başta resmi ideoloji olmak üzere, milliyetçi duyguları biraz fazla gelişmiş kesimlere, veya –açık konuşmak gerekirse– İslâm'a ve onun Sünni yorumuna soğuk bakan bazı laik kesimlere belki hoş görünebilir. Özellikle de, kendisini meşrulaştırma ve bunun için de yürürlükteki resmi ideolojiyi arkasına alarak sistem içinde yer bulma çabasındaki Alevi-Bektaşi kesimine çok daha cazip görünebilir. Ama Bektaşilik ve Aleviliği Türkiye'de laikliğin güvencesi, dayanağı olarak takdim eden çevrelerin böyle bir söylemi sürekli dile getirmelerini tehlikeli bulan ve bir arada yaşama, gerçek demokrasi ve düşünce özgürlüğü çabalarını baltalayacağını bilen, bundan rahatsızlık duyan Bektaşi ve Alevilerin var

olduğu da çok iyi bilinmektedir. Hele Alevilik-Bektaşiliği, güçlendiği söylenen Sünni İslâm'ı (irtica?) frenleyebilmek için iyi bir araç gibi gören yönetici elite de çok uygun görünebilir.

Bütün bunlardan sonra, şimdi asıl sorunun, yani bir "Türk İslâmı", "Türk Müslümanlığı", yahut "Türkiye Müslümanlığı olabilir mi?", yahut "İslâm'ın belli ulus ya da kavimlere özgü yorumlarından söz edilebilir mi?" sorusunu bilimsel açıdan ele alabiliriz. Kanaatimizce bu sorulara doğru cevap verebilmek için, evvelâ "İslâm" ile "Müslümanlık" kelimeleri arasındaki nüansı bilmek lazım gelecektir. Bu iki kelime her ne kadar günlük konuşma dilinde birbiri yerine kullanılıyorsa da, aslında tarihsel ve sosyolojik olarak bu kullanış doğru değildir. Çünkü "İslâm" kelimesi, soyut anlamda bir din olarak temel kaynaklarındaki yazılı biçimiyle İslâm dinini, onun inanç, ibadet, ahlak vs. esaslarını işaret ederken, "Müslümanlık" kelimesi bu dinin tarihsel süreç içinde, kendilerine "Müslüman" denilen toplumlarca yorumlanarak pratiğe aktarılmış, yaşanmış, son tahlilde "kültürleşmiş", dolayısıyla birbirine çok benzeyen, hem taban tabana zıt denecek kadar farklı olan şekillerinin adıdır. Bu bakış veya yaklaşım, bazı itirazlarla dile getirildiği gibi, "İslâm'ı ırk veya ulus temeline indirgemek" değildir. Aksine, İslâm dünyasında fiilen mevcut durumu anlamamıza, çözümlememize ve açıklayabilmemize yardımcı olacak bir yaklaşımdır. Dolayısıyla sosyolojik olarak tek değil, birçok Müslümanlıklar vardır. Şöyle de söyleyebiliriz: *İslâm tek ve semavi, Müslümanlık veya Müslümanlıklar ise beşeri ve çeşitlidir.*

Bu ayırımı yaptıktan sonra, tarihsel yahut sosyolojik, hattâ antropolojik açıdan baktığımızda, rahatlıkla bir "Türk Müslümanlığı"ndan, bir "Arap Müslümanlığı"ndan, bir "Fars (İran) Müslümanlığı"ndan vs. söz edebileceğimiz gibi, bir Kuzey Afrika, yahut Uzak Doğu Müslümanlığından,

"Türkiye Müslümanlığı"ndan da söz edebiliriz. Tabii eğer bunlarla, kavimlerin veya çeşitli kültür sahalarının çok tabii olarak geçmişteki kendi toplumsal ve kültürel yapılarının çerçevesinde yorumlayıp hayata geçirdikleri İslâm anlayışını, algılayışını kastediyorsak. Zira bu kavimler, kendi tarihsel süreçleri içinde belirttiğimiz faktörlerin etkisiyle kendilerine göre bir İslâmî dünya görüşü, bir İslâmî hayat felsefesi, bir toplum yapısı ve bir kültür oluşturup geliştirmişlerdir. Dolayısıyla bu tür sosyolojik ve kültürel farklılıkları yansıtan Müslümanlık yaşayışları, zaten yüzlerce yıldan beri fiilen vardır ve var olmaya devam edecektir.

Bugün Fas'tan Endonezya'ya kadar İslâm dünyasını gezdiğimiz zaman, bu kültürleşmiş Müslümanlıkları, bunların arasındaki az veya çok farkları görürüz. Bunu reddedemeyiz. Aksi halde "eşyanın tabiatına aykırı" düşünmüş ve sosyolojik bir gerçeği inkâr etmiş oluruz. Böyle olunca, "Türk Müslümanlığı", "Arap Müslümanlığı" veya "Fars (İran) Müslümanlığı" denilen kavramlardan, bir ırk, bir ulus temelinde oluşturulmuş İslâm modellerini anlamak ve bunlara bu yönde anlamlar yüklemek tamamen yanlış olur.*

Türkiye'de şu son günlerde yapılan tartışmalar ise, eğer yanılmıyorsak, "Türk İslâmı" veya doğru tabirle "Türk Müslümanlığı" kavramının, bu kavramı gündeme sokanların kafasında demin açıklamaya çalıştığımız sosyolojik ve tarihsel muhtevasından farklı, yani ulus temeline dayalı bir İslâm modeli şeklinde algılandığı izlenimini uyandırıyor.

Sözünü ettiğimiz sosyolojik Müslümanlık tarzları, "yukarıdan" yani siyasal ve askeri otoriteler tarafından vukû bulacak yapay bir müdahale ile değil, uzun zaman boyunca kendiliğinden oluşmuş ve oluşmakta olan tarihsel ve

(*) Nitekim biz vaktiyle "Türk Müslümanlığı" kavramından ne anlaşılması gerektiğine dair bu çerçevede bir tahlil denemesi yayımlamıştık (*Türkiye Günlüğü*, sayı 33, Nisan-Mayıs 1995, s. 34-40).

sosyolojik süreçlerin eseridir. Ancak burada unutulmaması ve dikkate alınması gereken çok önemli bir nokta daha vardır ki, o da şudur: Müslüman kavimler ne kadar kendi algılayış ve kültürel yapılarına göre bir Müslümanlık anlayış ve tarzı oluştururlarsa oluştursunlar, temelde onlara "Müslüman" dedirten, onları "İslâm dairesi" içinde görmemize, nitelememize sebep olan birtakım temel inanç ve pratikler vardır ki, hangi kavme, hangi ulusa, ırka veya mezhebe mensup bulunurlarsa bulunsunlar, yine de onları ortak bir takım duygularla evrensel bir İslâm üst kimliğinde birleştirir, ki bunun adına "İslâm ümmeti" denir. İşte Türkiye'de laik kesimin olduğu kadar siyasal İslâmcıların da kavrayamadıkları, anlayamadıkları ve illâ da siyasal bir muhteva yüklemeye çalıştıkları "ümmet" kavramı, asıl ve gerçek anlamıyla budur. İslâm'daki "ümmet" kavramı, sanıldığının tersine siyasal birliği değil, inanç ve kültür birliğini yansıtır. Eğer iyi tarih ve sosyoloji bilinmezse, bu tabirlere hep ideolojik eğilimler doğrultusunda yanlış anlamlar yüklenir ve Türkiye'de şu günlerde yapılmakta olan gereksiz tartışmalara girilir.

Aleviliğin gerçek Türk Müslümanlığı olup olmadığı meselesine gelince, yukarıda da söylediğimiz gibi, zaman zaman "gerçek Müslümanlık Alevilik'tir", yahut "Alevilik asıl Türk Müslümanlığıdır; Sünnilik ise Emevi Müslümanlığıdır, Arap Müslümanlığıdır" tarzında yazıp çizen, konuşan Alevi yazarları, önde gelen Alevi liderleri de bulunmaktadır. Sünniliğin iddia edildiği gibi Emevi Arap Müslümanlığı olmadığını, İslâm'ın siyasal, toplumsal ve kütürel tarihini, bu tarih içinde cereyan etmiş kelam (İslâm teolojisi) tartışmalarını doğru dürüst bilenler, çok iyi bilirler. Zaten bu formasyona sahip bulunanların böyle iddialar ortaya atmaları mümkün değildir. Çünkü Emeviler dönemindeki zulmün muhatabı yalnız Ehl-i Beyt mensupları değil, bü-

tün bir Hâşimi soyu idi. İsimleri tarihçe malum pek çok Sünni ulema da, tıpkı Ebu Hanife gibi, zaman zaman hem de çok şiddetli zulüm ve eziyetlere maruz kalmışlardır. Üstelik bu zulümden Sünni Şii şeklinde inanç ayırt edilmeksizin büyük bir halk çoğunluğu da nasibini almıştır. Zira mesele Emevilerin Sünni oluşları meselesi değil, siyaset ve yönetim anlayışları meselesidir. Dolayısıyla bu meselelere sağlam bir sosyolojik ve tarihsel perspektiften bakmak gerekir. Böyle yapıldığında, bu tür tezlerin, ciddi bilimsel verilere dayalı olmayan, propaganda amaçlı, tepkisel tezler olduğu görülecektir.

Aslına bakılacak olursa, az önce sözünü ettiğimiz sosyolojik anlamda Alevilik gerçekten bir Türk Müslümanlığı tarzıdır. Şüphesiz bunu söylerken Türkiye'de Kürt Alevilerinin bulunduğunu, Aleviliğin Anadolu'daki gelişim sürecinde onların katkılarını unutmuş değiliz. Ama, çoğunluğu göz önüne alıyoruz. Nitekim daha bundan birkaç ay önce Prof. Mélikoff'un Leiden'de yayımlanan çok önemli kitabının da ortaya koyduğu gibi, Aleviliğin tarihsel köklerinin esas itibariyle Türk kültürü çerçevesinde oluştuğu bilinirse bu böyledir. Ancak bu gerçeğin çok önemli bir ikinci yüzü daha vardır: Türk Müslümanlığı yalnız Alevilik'ten, Bektaşilik'ten ibaret değildir. "Türk Müslümanlığı", iki yüzlü bir madalyona benzetilirse, bu madalyonun bir yüzünü Alevilik-Bektaşilik, bir yüzünü de Sünnilik oluşturur. Çünkü Türk tarihi çerçevesinde yaşanan Sünnilik de Türk Müslümanlığının bir parçasıdır ve her ikisinin de hem milli kültürden, hem çevre kültürlerden kaynaklanan özellikleri olduğu gibi, genelde dünya Müslümanlığıyla evrensel bağları da vardır. Kısaca Alevilik ve Sünnilik Türk Müslümanlığının, daha doğru bir ifadeyle, "ulusal din" anlamında değil, ama tarihsel ve sosyolojik anlamda "Türkiye Müslümanlığı"nın tarihsel ve aktüel

boyutunu teşkil eden iki yorumudur.[1] Yönetici elit kesim Türkiye'nin bu gerçeğini sosyolojik bir yaklaşımla analiz edip anlamaya çalışmalı, birinin aleyhine diğerini tercih edip iki kesimi birbirine hasım hale getirmekten, birini diğeri aleyhine manipüle etmekten sakınmalıdır.

İslâm, Tasavvuf ve Tarikatlar: Sosyal Tarih Perspektifinden Bir Bakış*

Türkiye'de özellikle 1980'lerden sonra sık sık âdetâ periyodik bir şekilde *İslâm, tasavvuf* ve *tarikatlar* konusu yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Değişik kesimleri temsil eden ve, çok azı müstesnâ, genellikle bu konuları tartışmak için yeterli bilgi donanımına sahip olmadıkları, neredeyse konuştukları, yazdıkları her cümleden açık açık ortaya çıkan birtakım "uzmanlar", bu tartışmalarda birbirine zıt sert görüşler ortaya koydular; Bu tartışmacılar konuyu kendi bilgileri ve –hiç şüphesiz– ideolojik eğilimleri doğrultusunda tartışırlar. Bazı tasavvuf çevrelerine mensup olanlar da dahil, siyasi parti mensuplarından bürokratlara, gazete köşe yazarlarından hukukçulara doğru genişleyen, bu tartışmacıların oluşturduğu meslek yelpazesinin içinde, konunun bilimsel seviyede uzmanlarının yokluğu da hemen dikkati çeker.

Türkiye'de benzer konularda çoğunlukla olduğu gibi, ideolojik önyargıların, cehaletin, hattâ zaman zaman suiniyetin hâkimiyetinde sürdürülen bu tartışmalar, birçok soru-

(*) *Türkiye Günlüğü*, sayı 45, Mart-Nisan 1997, s. 5-10. Makale buradaki yazının giriş kısmının biraz tâdil edilmiş şeklidir.

lara yol açmaktadır. Bu soruların başını, *İslâm-tasavvuf-tarikat* bağlantısı ile ilgili olanlar çekmektedir. Bu ilişki konusunda taraflar genellikle iki çelişik tez ortaya atarlar, daha doğrusu iki eski tezi yeniden gündeme getirirler:

a) Tahmin edileceği gibi, tasavvuf çevrelerine mensup, yahut onlara yakın bulunanlar çok tabii olarak, "tasavvufun bizzat İslâm'ın özü olduğu, tasavvufsuz bir Müslümanlığın düşünülemeyeceği" tezini savunuyorlar.

b) Aralarında bazı siyasiler, çeşitli kesimlerden medya mensupları, konunun dışındaki akademik çevre mensupları bulunan diğerleri ise bunun tam karşıtı olarak, "tasavvufun ve tarikatların İslâm'la hiç ilgisinin bulunmadığı" görüşünü ileri sürerler.

Bu tuhaf görüntü içinde gerçek bu iki zıt tezin neresindedir? Bu tezler hangi bilimsel temellere dayanıyor? Eminiz ki, insanların en çok zihnini karıştıran da bu sorulardır. Ancak, gerçeği bulup çıkarmaya yönelik olmaktan çok, sansasyon yaratmaya ve insanların zihinlerini karıştırmaya yönelik bu tartışmaların dolaylı bir faydası da olmaktadır: Bu tartışmalar,

1- İkide bir, "yüzde doksan dokuzu Müslüman" olduğu iddia edilen Türkiye'nin gerçekte böyle olmadığını, İslâm, İslâm kültürü ve tarihi hakkında hiç de köklü ve sağlıklı bir toplumsal bilgi birikiminin bulunmadığını, insanların İslâm ve onunla ilgili birtakım konularda birbirine zıt –çoğu gerçekte İslâm'la uzaktan yakından ilgisi bulunmayan– yanlış bilgi ve düşüncelere sahip olduğunu, dolayısıyla, çok ciddi bir cehalet ortamında yaşandığını ortaya koymuştur. Bu, aynı zamanda İslâm hakkındaki bu çoğu sağlıksız bilgilerin pek çok değişik çevreden ve pek çok değişik eğilimlere göre topluma şırınga edildiğini de göstermektedir.

2- Ayrıca, bu tartışmalar şu çok mühim toplumsal gerçeğin de altını çizmektedir: Türkiye'de, Müslüman toplum

kesinlikle homojen olmayıp birçok parçalara bölünmüş, İslâm hakkındaki yorum ve yaklaşımları bazan biribirine hayret verici derecede zıt birtakım cemaatlere ayrılmıştır. Bununla birlikte, Türkiye Müslümanlığının ancak üst seviyedeki bir kesimi ile halkın büyük çoğunluğu bu tür cemaatleşmiş bir yapının dışında kalmaktadır.

3- Yine bu tartışmalar bu cemaatlerin fikir referanslarının, yenileri üretilemediği için, hâlâ yüzlerce yıl öncesinin, toplumsal yapıları ve problemleri bugünün karmaşık modern toplumlarından çok farklı eski toplumlarının ihtiyaçlarına cevap veren, pek çok konuda artık yetersiz kalmış fıkıh ve tasavvuf kaynakları olduğunu gözler önüne sermektedir.

4- Bu tartışmalar İslâm'ı algılama, yorumlama ve yaşama konusundaki bu cemaatleşmenin altında yatan temel faktörün, –belli bir tarikat görüntüsüne sahip olmayan cemaatler de dahil– tasavvuf veya tasavvuf telâkkileri olduğunu göstermiştir. Başka bir ifadeyle, Türkiye'de popüler Müslümanlığın sunduğu bu "kırk yamalı bohça" görüntüsünün altında İslâm-tasavvuf özdeşliğini benimsemiş bir Müslüman toplumun yattığını ortaya koymaktadır. Bu, tasavvuf kültürünün –diğer Müslüman ülkelerdeki gibi– Türkiye'de de Müslümanlığın temeline ait bir olay olduğunu gösterdiği gibi, hiç şüphesiz, klasik Osmanlı toplumsal yapısının zihniyet itibariyle fazla bir değişikliğe uğramadan –ama çağdaş bir görüntü altında– cumhuriyet Türkiyesi'nde yaşamaya devam ettiğini de gözler önüne sermektedir. Yani Sünni'siyle Alevi'siyle Türkiye'deki Müslüman toplum, birçok yönüyle hâlâ ortaçağların geleneksel Müslüman toplumudur. İşte asıl problem de burada yatmaktadır.

Bu tespitler, kanaatimizce bugün yalnız Türkiye'yi veya genelde Müslüman Türk toplumlarını değil, bütün İslâm dünyasını kucaklayan ve –onun uzun zamandan beridir kapanmış düşünce ufkunun açılması konusuyla da yakından

ilgili– hayati bir önem taşıyan İslâm-tasavvuf-tarikat ilişkisi problemine dikkatimizi çekiyor ki, bu yazı çerçevesinde biz, bu meseleyi tahlile çalışacağız. Ancak söz konusu tahlile girişmeden evvel, Türkiye'deki tartışmalarda çoğu zaman ihmal edilen ve açıklığa kavuşturulmadığı için tartışmayı yanlış yola sokan bir kavram kargaşasını ortadan kaldırmak için, *tasavvuf* kavramı üzerinde durmak gerekiyor. Dolayısıyla bu tahlilin sağlıklı olabilmesi, *tasavvuf* kavramından ne anlaşılması lazımgeldiğinin açıklıkla belirlenmesine bağlıdır.

Burada hemen şunu vurgulayalım ki, *İslâm-tasavvuf-tarikat* ilişkisinin tahlilinde yalnızca tasavvufun ve tarikatların, bizzat bu çevreler tarafından ortaya atılan tariflerine başvurmak, bizi hiç de sağlıklı bir sonuca götürmeyecektir. Çünkü bu tarifler, sûfilerin, mutasavvıfların[1] –yaşamış oldukları toplum içinde bir bakıma yönetim ve ulemâ çevrelerine karşı çoğu zaman kendilerini meşrûlaştırmak endişesiyle– ileri sürdükleri kavram ve ifadeleri yansıtır. Nitekim böyle olmasa dahi, çok iyi bilindiği üzere, tasavvufun kendi mensupları içinde de üzerinde birleşilmiş, anlaşılmış tek bir tarifi yoktur. Bu ise, bugüne kadar yapılan tariflerin her birinin, o tarifleri yapan mutasavvıfların kendilerinde hâkim olan sübjektif mistik halin izahından başka bir şey olmadığını gösterir. Dolayısıyla bize lâzım olan, mutasavvıfların tasavvufu nasıl anladıklarından, yorumladıklarından çok, tasavvufun ve tasavvuf çevrelerinin İslâmtoplumlarının tarihsel seyri içinde, zihniyet dünyalarında işgal ettiği yerdir. Bu yüzden

1 Burada *sûfi* ve *mutasavvıf* ayırımını özellikle yapmak gerekiyor. Çünkü bu iki terimin bazan yanlışlıkla birbiri yerine kullanıldığına sık rastlanmaktadır. Oysa kanaatimizce doğru olan, *mutasavvıf* teriminin, daha ziyâde kendine mahsus bir tasavvuf nazariyesi ortaya koyup mistik hayatını ona göre yaşayan, bu konuda kendi tasavvufi deneyimini anlatan eserleri bulunanları, *sûfi* teriminin ise, tasavvufun yalnızca pratiğini yaşayan, ama eseri olsa dahi kendi tasavvuf nazariyesi bulunmayanları ifade eder. Bu ayırıma göre meselâ, Sülemi, Mevlâna, Muhyiddin Arabi, birer mutasavvıf, Hacı Bektaş, Hacı Bayram ise, birer sûfidir.

biz, bu yeri tespit edebilmek için "sosyal tarih perspektifi"ni önereceğiz. Çünkü bu problemin tahlilinin, bugüne kadar Türkiye'de yapıldığı gibi, yalnız klasik tasavvuf literatürünün ihtiva ettiği teorik düşüncelere dayanılarak gerçekleştirilmesinin mümkün olamayacağını, bu teorik düşüncelerin, ancak onların üretildiği toplumsal tabanın sosyal ve kültürel analiziyle birlikte mütâlâa edilmesi halinde bir değer kazanacağını düşünüyoruz.

Bu demektir ki, bizim burada tahliline çalışacağımız *tasavvuf*, bugün çoğunlukla sanıldığı gibi, kabaca "bol bol nafile ibadet etmek, küçük günahlardan dahi şiddetle kaçınabilmek için mümkün olabildiğince toplumdan uzaklaşarak birtakım *evrâd ve ezkâr* okumak suretiyle Allah'a yaklaşmaya çalışmak" şeklinde anlaşılan –gerçekte ise *zühdi* yaşantıdan başka bir şey olmayan– bir anlayış değildir. Ama mesela Şihabeddin-i Sühreverdi'nin (ö. 1196) *İşrâk* ve Muhyiddin-i Arabî'nin (ö. 1240) *Vahdet-i Vücud* anlayışları gibi birtakım mistik teoriler çerçevesinde, Yaratıcı kudretin (Allah'ın) hakikatine ulaşabilmek için nefsi ve bedeni bu yolda hazırlamaya yönelik anlayış ve bu anlayışı gerçekleştirmeye yarayan ritüel "uygulamalar"dır.

İşte bu noktada, bugün Türkiye'de *tasavvuf* ile çok rahat karıştırılan *zühd* kavramına da işaret etmek ve onunla *tasavvuf* arasındaki farkı belirlemek gerekiyor. Çünkü *İslâm, tasavvuf* ve *tarikat* arasındaki bağın mahiyetini kavrayabilmek için bu ayırımı yapmaya ihtiyaç vardır. *Zühd* anlayışının ve özellikle Kur'an'da sık sık vurgulanan onunla paralel *takvâ* kavramının, İslâm'la sıkı sıkıya bağlantılı bir kavram olarak daha ilk dönemlerden itibaren bilinmesine karşılık, *tasavvuf* kavramı için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.[2] Bu kavramın ancak IX. yüzyıldan itibaren telaf-

2 Nitekim *tasavvuf* kelimesinin kökeni üzerindeki ihtilaflar da, bu kelimenin esas olarak Arapça olmayan bir kökten türetildiğini, dolayısıyla ifade ettiği

fuz edilmeye ve kullanılmaya başlandığı eskiden beri oldukça iyi biliniyor. Bu sebeple, daha İslâm'ın ilk yüz yılı içinde *zâhid* (çoğulu *zühhâd*) veya *nâsik* (çoğulu *nüssâk*) denilen birtakım kimseler tarafından bir "akım" halinde temsil edilmiş olmasından hareketle, *zühd* kavramını tasavvufla özdeş gören bir yaklaşımın bizi kesinlikle yanlış yola çıkaracağını dikkate almamız gerekiyor.[3] Zaten tasavvufun İslâm'la münasebeti konusunda Türkiye'deki tartışmalar temelde bu ayırımın iyi yapılmamasından kaynaklanıyor. Nitekim tasavvufun, esas itibariyle Kur'an ve Sünnet kaynaklı bir anlayış olduğu, dolayısıyla İslâm'ın özünü oluşturduğu tezini öne sürenler, zühdü tasavvufla özdeş gördükleri için böyle düşünmektedirler. Oysa tarihsel sürecin tahlili bize hiç de bunu göstermiyor. Nitekim bu tartışmaların yanlışlarından biri de, yukarıda da belirtildiği üzere, tasavvufu ele alırken, yalnızca tasavvuf kaynaklarında ileri sürülen fikirleri dikkate alıp, bu fikirlerin tarihsel süreç içine yayılan toplumsal altyapılarını, kendilerini şekillendiren siyasi ve sosyal tesirleri, tasavvuf çevrelerindeki tatbikatını ve nihayet bu tatbikatın toplumdaki yankılarını hesaba katmamaktır.

İslâm sosyal tarihinde *zühd*, yalnızca İslâmî bir kavram olmaktan öte, bu kavram etrafında bir devirde ortaya çıkmış sosyal bir hareketi de içine alır. Bu *zühd hareketi*, İslâm'ın daha ilk yüzyılı içinde belirmeye başlamış olup, o dönem İslâm toplumundaki çok önemli sosyal değişimlerin, meselâ yeni nesillerle eski nesilller arasındaki Müslümanlık anlayışı farklılaşmasının, İslâm'ın ilk yıllarına hasret çeken eski nesil içinde ortaya çıkardığı bir çeşit pasif mistik tepkiyi

---

mistik muhteva ve anlayışın İslâm kültürüne hariçten geldiğini işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

3 Bu konuda ayrıntılı açıklamalar için büyük âlim Louis Massignon'un *Essai Sur Le Lexique Technique De La Mystique Musulmane* (Paris 1968) isimli ünlü eserine bakılabilir.

yansıtır. Bu hareketin merkezi, başta Hicaz mıntakası olmak üzere, İslâm'ın ilk yayıldığı yerlerdir. Zühd hareketinin bu suretle siyasi ve sosyal değişimlere pasif bir tepki olarak, çok zaman geçmeden bir çeşit "İslâmî asetizm"e (ascetism) dönüşmesi, bir bakıma kaçınılmaz bir gelişmeydi. Zira, genellikle Peygamber'in hayatta olduğu bir dönemin sonlarını bizzat yaşayan veya bir sonraki nesle mensup bulunan bu kişiler, içinde yaşadıkları toplumun değişen siyasal ve sosyal şartlarının sevkiyle kendilerininkinden farklı birtakım dünyevi değerlere yönelişinin yarattığı yeni düzeni kabullenemediler. Bu yüzden, dünya nimetlerine ihtirasla bağlanan bir toplum hayatının kötülüklerinden kaçmak için inzivaya çekilmek ve kendilerini olabildiğince koyu bir dini yaşantıya adamak suretiyle, bir anlamda bu değişimleri, toplumdan kendilerini soyutlayarak portesto ettiler. İşte yukarıda *zâhidler* (*zühhâd*) veya *nâsikler* (*nüssâk*) dediğimiz kişiler bunlardı. Bu protesto hareketi, sözü edilen tepkiden başka hiçbir nazari mistik temele dayanmadığı gibi, organize bir hareket de değildi. Dolayısıyla, sûfi geleneğin sonradan bizzat kendi kökeninde gösterdiği prototipler olarak içlerinde Üveys el-Karani, Herem b. Hayyân, Hasan el-Basri gibi tanınmış birtakım şahsiyetlerin bulunduğu bu kişiler, sonraki dönemlerin mistik teoriler üreten gerçek anlamdaki *mutasavvıfların*na benzemekten çok uzaktılar.[4] Bu *zühhâd* veya *nüssâk* hareketi, dikkat edilirse, aslında bir sosyal tepkinin mistik sonucundan başka bir şey olmayıp bütün bir Emevi dönemi boyunca sürdü.

İşte *tasavvuf* dediğimiz, mistik birtakım teoriler temelinde gelişen asıl *sûfilik* akımı ise, Abbasilerin ilk yüz yılını takiben bu altyapı üstünde eski İslâm öncesi çevre mistik kültürlerle temas sonucu, çok tabii bir şekilde kendiliğin-

---

4 Bu hareketin en iyi izahı, hâlâ L. Massignon'un zikredilen eserindedir.

den oluşan bir sentez olarak doğdu. Bu sentezin oluşmasında Kur'an-ı Kerim'in pek çok âyeti ve pek çok kavramı kullanıldı; bu kavramların içi, bu mistik kültürlerden ödünç alınan mistik muhtevâlarla dolduruldu; ayrıca, başta Peygamber'in bizzat kendisi olmak üzere, *Ashâb-ı Suffe* tâbir edilen bir kısım sahâbi ile, bazı ilk dönem İslâm büyüklerinin tarihsel hayatları deforme edilerek bu yeni kavramlara uygun hale getirildi. Bu çabada aynı zamanda tasavvufa, Kur'an'a ve İslâm'ın ilk yıllarına dayandırılan bir meşrûiyet temeli bulma gibi çok önemli bir faktör de rol oynadı. Burada, tasavvufun İslâm'ın özüyle ne kadar bağlantılı olup olmadığını anlamak açısından dikkat edilmesi gereken birinci nokta işte budur.

Demek ki tarihsel perspektif içinde tasavvufun, bizzat teorik çerçevede İslâm'ın içinden doğan bir mistik vâkıa olmaktan ziyade, zühd hareketinin, İslâm'ın ilk yüzyılından itibaren, önce Emevi, sonra Abbasi İmparatorluğu'nun alabildiğince geniş toprakları üzerinde, yani İran ve eski Mezopotamya'daki özellikle Budizm, Maniheizm gibi dinlere dayalı Hind-İran mistik kültürleriyle, Hellenistik dönemin Gnostik ve Neoplatonik felsefi etkileriyle, ve nihayet köklü bir Yahudi ve Hıristiyan mistik geleneğinin kalıntılarını taşıyan Mısır ve Suriye mıntakalarındaki mistik kültürlerle birleşerek yarattığı bir sentezin ürünü olduğu ileri sürülebilir. Aşağıda da vurgulanacağı üzere, gerek tarih, gerekse tasavvuf kaynaklarında bu tezi teyid edecek birçok veriye rastlamak mümkündür.

İşte *tasavvuf*un böyle bir sentez olarak tarih sahnesine çıkabilmesi için, yaklaşık ikiyüz yılın geçmesi gerekti. Bu sebeple, İslâm zühdünün zaman içinde gerçek bir mistik muhtevâya kavuşarak birtakım mistik teoriler üretmeye başlamak suretiyle *tasavvuf* dediğimiz olaya dönüşmesi, ancak IX. yüzyıldan itibaren söz konusudur. Gözden kaçırılmaması icap eden ilk tarihsel veri şudur: Gerçek anlamda *ilk muta-*

savvıflar diyebileceğimiz, tasavvuf cereyanının ilk temsilcileri, Mâ'rûf-i Kerhi (ö. 815), Zünnûn-ı Mısri (ö. 860), Seriyy-i Sakati (ö. 865), Bâyezid-i Bistâmi (ö. 874), Cüneyd-i Bağdâdi (ö. 910), Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) ve daha bazıları, genellikle bu ve müteakip yüzyılın insanlarıdır.

İkinci önemli tarihsel veri, *tasavvuf* dediğimiz bu sentezin, İslâm'ın beşiği olan Hicaz'da değil de, *Münbit Hilâl* denilen Mısır, Suriye, Irak ve İran gibi, yüzlerce yıllık eski mistik dinlerin ve kültürlerinin izlerini hâlâ canlı bir biçimde koruyan ülkelerde ortaya çıkmış olmasıdır. Yukarıda isimleri zikredilen mutasavvıflar ve daha birçokları, köken olarak Hicazlı değil, bu sayılan ülkelerdendi.

Üçüncü ve yukarıdakiyle bağlantılı olan önemli bir tarihsel veri, bu sayılan mutasavvıfların büyük bir kısmının, aralarında Arap kökenliler de bulunmakla beraber, gayri Arap ve hattâ bir iki nesil önceden ya Hıristiyan, ya Zerdüşti, ya da Maniheist olan, sosyoekonomik bakımdan orta seviyedeki, genellikle esnaf ailelerden geliyor olmalarıydı. Bu, yukarıda sözü edilen İslâm öncesi mistik kültürlere ait etkilerin hangi yollarla girdiğini anlamamıza da yardımcı olduğu gibi, tasavvufun ortaçağ İslâm toplumunda hangi sosyal ortamda ortaya çıktığını da göstermektedir. Böyle olunca tasavvufun sosyal tabanının, tıpkı teorik yani doktrin tabanında olduğu gibi, esasen İslâm öncesi eski mistik kültürlerin vârisi olan *mevâli* dediğimiz gayri Arap kökenli tabaka ile, özellikle de eski Mezopotamya topraklarında ilk İslâm fetihlerini müteakip kurulmuş Basra ve Küfe'de –daha sonra bunlara Bağdat da katıldı– yerleşen ve bu tabakayla temasa geçen Arap kökenli yeni nüfus olduğu rahatlıkla söylenebilir.

O halde, XI. yüzyıl sonlarına kadarki haliyle tasavvuf olgusuna sosyal tarih perspektifinden bakıldığında, –hiç şüphesiz, tasavvufun artık şu kadar yüzyıllık hâkimiyeti altında yoğrulmuş bugünkü mantıklarıyla meseleye bakanlari

isyan ettirecek– şu söz söylenebilir: *Tasavvuf haddi zâtında, kendi kültürleri üzerine –dışarıdan, üstelik "medeniyetçe daha aşağı" seviyedeki– gözüpek bedevi Arap fatihleri sayesinde hâkimiyet kuran İslâm'ın tevhid inancını fazla yalın ve açık bulan köklü ve yerleşik "üstün" bir kültürün mensuplarının, bu kültürü galiplerin inancının kalıplarını kullanmak suretiyle o inanç içerisinde tekrar diriltme, yaşatabilme ve koruyabilme çabası olarak, İslâm'ın içinde âdetâ "paralel bir din" şeklinde algılanabilir.*

Dördüncü ve belki yukarıdakilerinden daha da önemli bir diğer tarihsel veri, bizzat teorik temelde tasavvufun esprisidir. Dikkat edilirse tasavvuf, "İslâm'ın, *Yaradan*'ı *yaratılan*'dan ayırmak suretiyle ortaya koyduğu "*Yaradan-yaratılan* ayırımı"nı, yani kendine mahsus deyimiyle *tevhid* denilen "Allah'ın kesinlikle ortak kabul etmez birliği" ilkesine mukabil, *yaratılan*ın, *Yaradan*'ın tecellisinden, zuhûrundan başka bir şey *olmadığını* varsaymak suretiyle ortadan kaldırmaya çalışan bir mistik felsefe" olarak İslâm tarih ve kültüründe ortaya çıkmıştır. Tasavvuf teorilerinin bütün varyantlarının esas olarak bu temelde birleştiği söylenebilir. Tasavvuf, bu ikiliği ortadan kaldıracak aracı bir kavram da geliştirmiş, *insan-ı kâmil* dediği, "ideal insan"ı simgeleyen bu aracı kavramı, üstün ilâhi sıfatlarla donatarak –bir anlamda zımnen âdetâ İslâm'ın peygamberlik kurumuna rakip olarak geliştirdiği– *velâyet* teorisi içine yerleştirmiştir. İnsanın ilâhi gerçeğe ulaştığı son noktayı temsil eden *insan-ı kâmil* mertebesine, ancak *velâyet* sistemindeki bütün kademelerin aşılmasıyla ulaşılabilir.[5] *Kutb* yahut *ğavs* tâbir edilen en üst noktadaki, kâinatı Allah adına idare eden en büyük veliden, aşağı doğru, bu teorinin öngördüğü silsile-i merâtip içinde yer alan en düşük rütbeli veliye kadar *Velâyet* te-

5 Bu mesele için msl. bkz. Ahmed Subhi Furat. "Veli", *İslâm Ansiklopedisi* ; F. de Jong, "Qutb", *Encyclopédie de l'Islam*.

orisinin dikkatli bir tahlili, bize, İslâm'ın tevhid inancıyla pek kolay bağdaşmayacak, âdetâ Allah'ın sıfatlarını ve kudretini onun adına kullanan insanüstü fevkalâde vasıflarla donanmış bir "yarı tanrılar" panteonu ile karşı karşıya bulunduğumuz izlenimini verir.

Bu yapısıyla tasavvufun gerek siyasi çevrelere, gerekse halka kendini kabul ettirmesi ve bazı şiddetli muhalif çevrelere rağmen yüzlerce yıl varlığını sürdürerek bugünlere gelmesi kolay olmadı. Bugün büyük birer veli olarak takdis edilen Bâyezid-i Bistâmi, Cüneyd-i Bağdâdi, Hallâc-ı Mansûr gibi mutasavvıfların ve daha birçoklarının İslâm'ın tevhid inancına ters bir konumda duran bu tasavvufi teorileri, ilk zamanlarda ulemâ tarafından şiddetli tepkilerle karşılaştı ve kendileri *zındık ve mülhid* ilan ve bir kısmı da idam edildi. Tasavvuf tarihi bu tür olaylarla doludur ve bunların en trajik örneği, çok iyi bilinen Hallâc-ı Mansür hadisesidir.

Tasavvufun kendini kabul ettirme mücadelesi XI. yüzyıla kadar sürdü. Bu arada mutasavvıflar, ilk teorilerini birtakım te'villerle yumuşatıp ulemânın ve siyâsi çevrelerin tepkisini daha az çekecek biçimlere soktular. Ayrıca silsilelerini, yukarıda da değinildiği gibi, *Ashâb-ı Suffe* denilen, Peygamber döneminin ilk bekâr ve "yarı zâhid" bir grup sahabesine ve hem maddi hem mânevi silsile olarak özellikle de Peygamber'in damadı Hz. Ali'ye bağlanarak, onun vasıtasıyla da bizzat Peygamber'in kendisine dayandırmak suretiyle kendilerini meşrûlaştırmaya çalıştılar. Tabiatıyla bu arada pek çok da silsile uyduruldu. Ancak XI. yüzyılda, İmam Gazzâli (öl, 1111)'nin gayretiyle tasavvuf ve İslâm barışık hale getirilerek –burada nasıl olduğunu izaha girişemeyeceğimiz– bir yumuşama sağlandı. Gazzâli'den sonra tasavvuf, ulema ve mutasavvıfların karşılıklı biribirlerini törpülemeleri sonucunda artık gerek toplumda gerek siyasi çevrelerde, gerekse en azından belli bir ulema nezdinde daha kolay kabullenilir

bir konuma geldi. Hattâ XI. yüzyıldan itibaren tarikatların ortaya çıkmaya başlamasıyla, şeyhlerin kerametlerini anlatan menkabelerin, onların etrafında yarattığı karizmanın da büyük katkısıyla ileriki yüzyıllarda artık Müslüman kamuoyunun büyük bir çoğunluğunun İslâm'dan ayrı düşünemeyeceği, hattâ İslâm'la özdeş göreceği bir hale büründü. Vaktiyle sûfileri *zındık ve mülhid* diye gören bu kamuoyu bugün, tasavvufu kabul etmeyenleri neredeyse İslâm dışı sayacak bir noktaya ulaştı.

Bununla beraber, tasavvufun, daha doğrusu, karizmalarını ve buna bağlı olarak manevi güçlerini keşif ve kerametlerinden alan mutasavvıfların ve sûfilerin, bilimsel olarak İslâm'ı temsil eden ve otoritesini bu bilimsel konumundan alan ulema ile arasındaki ihtilaflar hiçbir zaman bitmedi. Ulemadan sûfiliğe geçenlere rağmen, zaman zaman alevlenerek sürdü; zaman zaman barışık dönemler yaşandı.

XIII. yüzyıl, tasavvufun kendi tarihsel gelişim süreci içinde en büyük dönüm noktasını gerçekleştirmesine şahit oldu: Bazılarının ısrarla redde çalışmalarına rağmen, Neoplatonist teozofinin tasavvufa yansıyan bir varyantından başka birşey olmayıp, esasen daha önce, yukarıda isimleri sayılan bazı mutasavvıflarda fikren mevcut olmakla beraber, bütün çağların en ünlü mutasavvıfı Muhyiddin Arabi tarafından metafizik bir sistem halinde geliştirilen *Vahdet-i Vücud* teorisi, bütün tasavvuf telâkkilerini etkiledi.[6] Tasavvuf artık İslâm dünyasının her tarafında bu mistik felsefenin hâkimiyetine girdi. Bu teorinin ileri boyutlara vardırılarak değişik zaman ve mekânlarda, mesela Hurufilerce *panteizm* olarak da yorumlanmış ve materyalist bir mahiyet kazanmış olduğunu, bu yüzden de siyasi otoritelere karşı birçok toplum hareketlerinin doğmasına sebebiyet

6 Bu konuda özellikle iki mühim bilim adamının, Michel Chodkiewicz ile, William C. Chittik'in gerçekten ufuk açıcı eserlerini tavsiye etmek gerekiyor.

verdiğini çok iyi biliyoruz, ki bunun Osmanlı dönemindeki en tanınmış örneği, Şeyh Bedreddin'dir. *Vahdet-i Vücud* teorisinin ve buna bağlı olarak –mutasavvıfların açıktan telâffuz etmedikleri, ama zımnen peygamberlerden üstün olduğunu imâdan da kaçmadıkları– *İnsan-ı kâmil* teorisinin İslâm'ın tevhid inancında açtığı yaralar sebebiyle, vaktiyle İbn Teymiyye (ö. 1328) ve Birgivi Mehmed Efendi gibi ulemânın bu gibi tasavvuf telâkkilerine ve mensuplarına açtığı teolojik savaş, özelde tasavvuf, genelde İslâm düşünce tarihinin ilginç sayfaları arasında yer alır.

İşte XI. yüzyıldan itibaren Ortadoğu İslâm dünyasını içine alan geniş topraklarda tasavvuf, yavaş yavaş belli bir teşkilat dahilinde düzenlenmiş birtakım sûfi teşekkülleri ortaya çıkarmaya başladı. *Şeyh* denilen mistik önderlerin mutlak otoriteleri yönetimindeki bu mistik teşekküllere *tarikat* (çoğulu *turuk*, yahut *tarâik*), *veya tâife* (çoğulu *tavâif*) denildi. Şeyhin bu karşı çıkılamaz mutlak otoritesi altında geliştirilen sistematik bir hiyerarşinin hakim olduğu bu teşekküllerin ilk modelleri, hiç şüphe yok ki, daha önceki Yahudi, Hıristiyan, yahut Budist tarikatlardı. Tasavvuf kaynaklarında bu etkilenmeleri teyid eden birtakım anekdotların bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Ayrıca, pek çok tarikatın geliştirdiği, İslâmî hiçbir temeli bulunmayan bu sıkı hiyerarşik yapılar, âyin usulleri ve bazı erkân da, bu etkilenmelerin tarihsel belgeleridir. Tarikatlar dönemi bir bakıma artık, t*asavvufi nazariyeler* döneminin sona eriş, münhasıran resmi *âyin ve erkân* (ritüeller) hâkimiyeti devrinin başlayış dönemi sayılabilir. Dolayısıyla tasavvufun tarikatlar haline dönüşümü, bir anlamda İslâm düşüncesine derin mistik boyutlar katan teorik tasavvufun sonunu hazırlamış sayılabilir ki, İslâm dünyasındaki tasavvufun bugünkü manzarası da, tarikatlar hâkimiyetindeki bu ikinci dönemin bir uzantısından başka bir şey değildir.

Bu Müslüman tarikatların hiçbirinin Hicaz mıntakasında doğmamış ve yayılmamış olması, hattâ bugün de burasının tasavvufa tamamen kapalı bulunması, üzerinde düşünülmesi gereken son derece dikkat çekici bir durumdur. Artık Ortadoğudan başlamak suretiyle bir yandan Kuzey Afrika'ya, öte yandan Uzak Doğu'ya kadar bütün bir İslâm dünyası, ortaçağlar boyunca muhtelif mistik eğilimlerdeki tarikatların teşekkül ve gelişmelerine, yayılmalarına sahne oldu. Bunlar, gittikleri yerlerde zamanla mahalli kültürleri özümseyerek kendilerini oraların özelliklerine uyarladılar. Bu sebeple bir tarikatın aynı devirde değişik coğrafi mıntakalardaki görünümlerinin biribirinden farklı nitelikler kazanması olayının tasavvuf tarihinde pek çok örneği olduğu gibi, aynı tarikatın zaman içinde birtakım değişimler geçirdiğinin örnekleri de vardır. Meselâ, Ortadoğu'da ortaya çıkıp Asya'da, Uzakdoğu'da yayılan tarikatlar, oradaki eski Budist ve Maniheist veya daha başka mistik kalıntılarla karıştılar. Kuzey Afrika'da yerleşenler, âyin ve erkânlarına aynı şekilde oraların mahalli geleneklerini kattılar. Bu ise bir kısım tarikatlar bünyesinde –Rifâilerdeki *burhan* denilen kendine işkence etme ritüeli gibi– İslâm'la bağdaşmayan bazı uygulamaların, pek çok mitolojik unsurların ve hurafelerin rahatça yer bulmasını sağladı.

Sosyolojik olarak çok tabii görünen bu özümseme sürecinin, muhtevâ olarak hurafelerle karışık bir Müslümanlık anlayışı doğurmasına karşılık, pratikte önemli bir faydası da oldu: Tarikatlar aracılığıyla o bölgeler halklarının, eski geleneklerinden pek ayrılmadan, dolayısıyla, büsbütün farklı bir kültür dairesine girmenin yarattığı tedirginliğe meydan vermeden, yalnızca kalıpları değiştirerek kolayca mürid olmalarını, bu vasıta ile Müslümanlığa geçişlerini sağlamak imkân dahiline girmiş oluyordu. İslâm'ın Asya, Afrika ve Balkanlardaki yayılma sürecinde tarikatların oy-

nadığı roller bugün çok iyi biliniyor. Nitekim, Osmanlıların Balkanlardaki fetih hareketlerine paralel olarak buralarda faaliyet gösteren tarikatların, yerli halkları yeni yönetime ısındırmaları açısından önemli bir görev yaptıkları, ama yaydıkları İslâm tarzının da, büyük ölçüde hurafelere dayalı bir Müslümanlık olduğu tarihsel bir gerçektir. Bu konular üzerinde uğraşan tarihçiler, genellikle meselenin bu tarafıyla pek ilgilenmemişlerdir. Tarikatların günümüzün Batı dünyasında da aynı misyonu yerine getirdiklerine, pek çok Batılı entelektüelin, kendilerine fevkalâde egzotik gelen bu mistik çevreler vasıtasıyla İslâm'ı kabul ettiklerine dair oldukça ilginç örnekler vardır.[7]

Son olarak şu noktaya da temas etmek gerektiğini düşünüyoruz: Tasavvuf ve dolayısıyla tarikat denilen bu sûfi teşekküller, IX. yüzyıldan yaklaşık XIII. yüzyıla kadar, bu yüzyıldan da, eski yoğunlukta ve parlaklıkta olmamakla beraber, neredeyse zamanımıza kadar muazzam bir tasavvuf düşüncesi, bir *bâtın ilmi*, ve buna paralel olarak, edebiyatıyla, mûsikisiyle, mimarisiyle, öyle bir kalemde reddedilemiyecek büyük bir kültür yarattılar. Başka bir deyişle, İslâm'ın *zâhiri* (exoteric) bilgisini üreten ulemanın yanında, *bâtıni* (esoteric) cephesine dair –her zaman da sıhhatli olmayan– yorumlar üreten birer mektep haline geldiler. İçlerinde *Kalenderiyye* gibi, İslâm'ın temel inançlarıyla taban tabana zıt konumda bulunanlar olduğu gibi, *Nakşibendiyye* gibi, Sünni esaslara titizlikle uyanları da oldu.

Tarihsel perspektife dayalı bu kısa tahlilden sonra, sanıyoruz, tasavvuf ve tarikatların İslâm'la ilişkilerinin hangi boyutlarda olduğuna dair belli bir fikir edinilmiş olacaktır. Bugün tarih, ortaçağlardan zamanımıza intikal eden bu muaz-

---

7 Bu konuyla ilgili olarak, Nakşibendiliğin İngiltere'deki konumu ve oynadığı role dair başarılı bir araştırma için bkz. Tayfun Atay, *Batıda Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nâzım Kıbrısi Örneği*, İstanbul 1996, İletişim Yayınları.

zam kültürün bir analizinin ve eleştirisinin yapılması zamanının geldiğini bize hatırlatıyor. Tasavvuf bugünün modern dünyasının insanına, eskiden olduğu gibi, problemlerden bir kaçış veya, birtakım ekstatik âyinlerin toplumsal krizinin sağladığı sahte bir hafifleme, aldatıcı bir kurtuluş yolu mu olacaktır, yoksa tam aksine, o problemlerin çözümü konusunda yardımcı olacak, sükûnete kavuşmuş ince bir ruh dünyası, geniş bir düşünce perspektifi mi sunacaktır? Sanıyoruz, artık bu soruyu cevaplandırmanın zamanıdır.

Kanaatimizce bugün tasavvufun ve tabii ki tarikatların bu noktada kendilerini yeni bir değerlendirmeye ve eleştirel bir işleme tâbi tutulmaları elzem gibi görünüyor. İslâm dünyasının XIX. yüzyıldan bu yana giderek hızlanan bir biçimde, gerek dış şartların, gerekse kendi iç gelişiminin neticesinde mâruz kaldığı değişim krizleri, bugün birçok islâmi bilim dalını nasıl kendini bir metot ve muhtevâ kritiğine tâbi tutarak yeniden yapılanma noktasına getirmiş ve nasıl bu hususta tarihin dayatması ile karşı karşıya bırakmışsa, öyle görünüyor ki, tasavvuf ve tarikatlar da artık, gerek ortaçağlardan kalma yapılarını, gerekse doktrinlerini aynı şekilde bir yeniden yapılanma sürecine sokma, belki çoktandır yalnızca ritüellere ağırlık vermek suretiyle ihmal ettikleri düşünce, tefekkür boyutuna eğilerek yeni teoriler üretme noktasına gelmiş bulunuyorlar. Herhalde tasavvufun bu işlemden geçtikten sonra, kendini yeniden üreterek, artık hurafelerden arınmış bir biçimde İslâm kültürüne yeni katkılar sağlamasını beklemek, hayalperestlik olmasa gerektir. Bu itibarla, tasavvufun İslâm'a getirilerini ve götürülerini sağlıklı bir muhasebe işlemine ve eleştiriye tâbi tutmadan, sırf birtakım yozlaşmalara bakarak ona fanatik bir biçimde karşı çıkmak, İslâm'la hiç ilgisinin bulunmadığını iddia etmek kadar –çünkü böyle yapanlar, bir Muhyiddin Arabi'yi, bir Mevlana Celâleddin Rûmi'yi, bir Yunus Emre'yi, bir Ha-

cı Bektaş'ı feda etmeye razı oluyorlar demektir– geleneksel yapısını hiçbir eleştiriden geçirmeden, muhasebesini yapmadan körü körüne bağlanmak da, –çünkü bunlar yığınla hurafeye ve insanın hür iradesinin şeyhlerin tekeline teslimine sahip çıkıyorlar demektir– yanlış bir yaklaşımdır ve mevcut problemleri aslâ ortadan kaldırmayacaktır.

Küreselleşme Karşısında İslâm Yahut İslâm'ı Bugüne ve Geleceğe Taşımak*

Konumuza, İslâm dünyasıyla ilgili şu tarihî gerçeğin altını çizerek girmek istiyoruz: *Bugünkü dünyada, içinde bütün bir Türk âlemi de dahil olmak üzere, fizik varlığıyla yirmi birinci yüzyıla ayak basmak üzere olan İslâm, zihniyet, düşünce, bilim, kültür ve toplum yapısı olarak henüz ortaçağlarda yaşamaktadır. Bugün İslâm dünyası, dünyanın yaklaşık dörtte bir nüfusuna sahip olarak, Batı'dan gelen küreselleşme akımlarına kendi çıkarlarına uygun bir doğrultuda katkı sağlayabilecek konumda bulunması gerekirken, katkı sağlamak bir yana, çıkarlarını koruyabilecek güce dahi sahip değildir.*

Bugün karşımızda, modernitenin XIX. yüzyıldan beri önüne yığdığı birçok probleme rağmen, XXI. yüzyıla yaklaştığımız şu yıllarda bütün dünyayı saran hızlı siyasal, teknolojik, ekonomik ve kültürel değişimler fırtınası içinde ne yapacağını bilemez bir durumda, Batı'daki gelişmeleri karmaşık bir ruh hali içinde yalnızca seyreden ve onun kendine

(*) Prof. Dr. Erol Güngör'ün hatırasına: *Milli Kültürler ve Küreselleşme*, VI. Milliyetçilik Tarihi Kongresi Konya, 16-18 Ekim 1997, *Tebliğler ve Tartışmalar*, Konya 1998, s. 49-60.

verdikleriyle yetinmeye çalışan bir İslâm dünyası var. Bugünün Müslümanları, orta zamanlar ölçeğinde siyasal, sosyal ve kültürel olarak gelişmiş bir toplum ve medeniyetin yaratıcısı olan bir geçmişin içinden gelen mirasyediler olarak şimdilik Batı karşısındaki komplekslerini yenmeye çalışıyorlar. Yaratıldıkları devirde gösterdikleri performansı devam ettirmekten çoktan geri kalmış, bulundukları noktadan bir adım ileri geçmeyen ortaçağ İslâm bilimlerine –özellikle de dar çerçeveli ve statik bir fıkıh anlayışına ve dünyaya sırtını çeviren tükenmiş bir tasavvuf anlayışına– sarılarak, kendilerini İslâm ortaçağına hapsetmiş bir durumda, gelecek şöyle dursun, bugünü dahi sırtlarında zor taşıyorlar. Gelişmiş Batı'nın zaman zaman küçümseyerek baktığı, istediği zaman manipüle edebileceği, ekonomik ve toplumsal gelişmesini yapamamış, yığınla problemin içinde bocalamaktan yorulmuş perişan bir dünya görüntüsü sergiliyorlar. Bu perişan dünya, ortaçağların parlak İslâm medeniyetinin yeniden dirileceğini hayal ederek yaşıyor ve bu hayalle teselli buluyor, günün birinde Batı karşısında rövanşı alacağını düşlüyor.

Bu görüntü, Moğol istilası sonrasında Abbasî hilâfetinin yıkılışıyla, yeniden siyasal gücü eline geçiren putperestliğin zaferi karşısında kendilerini müthiş bir karamsarlığın içinde bularak kurtuluşu önlerine metafizik dünyanın gizemli kapılarını açan tasavvufa teslim olmakta bulan ortaçağ Müslümanları ile, Batı modernizminin karşı konulamaz rüzgarları karşısında, yine tasavvufun –bu defa yüksek düşünce boyutunu çoktan kaybetmiş– sürrasyonel dünyası içinde sür'atle cemaatleşerek çağdaş dünyaya arkasını dönmeyi tercih eden bugünün Müslümanları arasında şayanı hayret bir benzerlik olduğu izlenimini veriyor. Bu, üzerinde ciddiyetle düşünülmesi, analiz edilmesi gereken ilginç bir fenomen olarak, Müslüman sosyologların, sosyal psikologların, antropologların, felsefecilerin ve tabii ki tarihçilerin önünde duruyor.

Onlar, kişisel olarak İslâm inancını paylaşmasalar bile, Müslüman toplumların içinde yaşadıklarına göre, bir anlamda bunu yapmak, onların bilimsel görevleri olmalıdır.

Bugün, modernleşmeden kaçışın bir kurtuluş yolu olmadığını göremeyen, göremediği için de bir kesimiyle giderek dozu artan bir biçimde muhafazakârlığın bile sınırlarını zorlayan bir çeşit "neofanatizm"in kollarına atılmayı tercih ediyor görünen İslâm dünyası, bir kesimiyle de, Batı'nın her geçen gün daha ağırlaşan ezici siyasal, ekonomik ve teknolojik üstünlüğü karşısında, bir yandan onun emparyalist yanına duyduğu husûmetin, diğer yandan gelişmişliği önünde hissettiği kıskançlığın ve hattâ kendinden bile saklamaya çalıştığı gizli hayranlığın kompleksi içinde kendini, değişik bir psikolojinin eline teslim etmiş görünüyor. Bu iki kesim arasında ise, henüz ayağını basacak sağlam bir zemine ve sesini bu iki kesime yeterli ölçüde duyuracak niceliksel ve niteliksel bir tabana henüz kavuşamamış –kendileri bu kelimeyi sarfetmekten çoğu zaman korksalar bile– *modernleşmeci* bir Müslüman entelektüeller zümresi, arayışlarını sürdürüyor. İşte bugün Kuzey Afrika'sıyla, Türkiye'siyle, İran'lıyla, Arap ülkeleriyle, Orta Asya'nın Türkî toplumlarıyla, Uzak Doğu Müslümanlığıyla, İslâm dünyasının ve onların yaşadıkları İslâm'ın genel görüntüsü kabaca budur.

İşte bu panorama içinde üç büyük problem, giderek büyüyor izlenimini veren boyutlarıyla dikkat çekiyor:

1) İzahı burada uzun sürecek olan birtakım sebeplerle, İslâm'ı son tahlilde siyasal bir ideolojiye indirgeyen ve 1979 İran devrimiyle bütün İslâm ülkelerinde hızlı bir ivme kazanmış olup, hâlâ aktüalitesini koruyan Filistin meselesinin, Bosna katliâmının ve Kafkas toplumları bağımsızlık hareketlerinin yarattığı tepkilerden beslenen bir radikal islâmcılık akımı, İslâm'ın evrensel boyutta gerek kültürel ve toplumsal, gerekse bilim ve düşünce potansiyelini zayıflat-

makta, bugünkü dünyadaki konumunu aktif olarak sarsmakta, ihtiva ettiği evrensel mesajı tamiri zor bir biçimde zedelemektedir. Yalnız burada çok önemli bir nüansın altını çizmek, teşhisi doğru yapmak için gerekli görünüyor, ki o da –Batı'da olduğu gibi genellikle Türkiye'de de birbirine karıştırılan ve çoğu zaman yanlış algılanan– *fundamentalist İslâm* ile *radikal İslâm* arasındaki farkı gözetmektir. Birincisi, günümüz dünyasındaki modern problemler karşısında çözüm yolları aramak ve bulmak, bugünün dünyasında İslâm'a sağlam bir yer bulabilmek için yeniden onun temellerine, kaynaklarına, köklerine eğilmeyi hedefleyen bilimsel ve fikrî akımları, hareketleri, ikincisi ise, bu birincisini de karşısına alarak İslâm'ı siyasal ideoloji olarak kullanmak suretiyle, kurtuluş yolunun "İslâm devleti" kurmaktan geçtiğini varsayan siyasal harekete denmektedir. Görüldüğü gibi, bu ikisi arasındaki fark çok büyüktür. Çünkü birincisi karakteri itibariyle –Batılılaşmacı değil ama– modernleşmecidir; demokrasiye açıktır; onu reddetmez.

Bu ikinci eğilim, demokrasiyi Batı'nın ürünü olduğu için "tâğûtî rejim" damgasıyla reddedip, henüz iknâ edici bir programını ortaya koyamadığı, portresini çizemediği –ve hiç bir zaman çizemeyeceği– ama kendine kurtuluş yolunu açacağına inandığı ütopik bir "İslâm devleti" peşinde koşmaktadır. Çünkü İslâm dünyasının geri kalmışlığının suçunu –asıl suçlunun, kendini skolastisizmin duvarlarına kendi eliyle hapseden İslâm dünyasının bizzat kendisi olduğunu unutarak– Batı emperyalizminden çektiği acıları tutamak yapmak suretiyle –belki kısmen haklı olarak– Batı'ya yüklemeye çalışmakta ve ona içerlemekte, ancak güçlü bir "İslâm devleti" sayesinde yeniden eski gücüne kavuşacağını varsaymaktadır. Oysa bu eğilimin, 1980'lerden bu yana vukû bulan gelişmeler göz önüne alındığında, belki farkına varıldığından çok daha fazla İslâm dünyasını menfî yönde

etkileyerek onu gittikçe hızlanan bir tepkiselliğin içine itmekte olduğuna, bu tepkiselliğin ise onun yaratıcılık ve üreticilik kabiliyetini giderek köreltmekte bulunduğuna dikkat etmek gerekiyor.

Gerçekte radikal yahut siyasal İslâmcılığın doğuşu yeni değildir. Her şeyden önce bizzat Kur'an'da statüsü çizilmiş bir İslâm devletinden, bir siyasal rejim modelinden veya siyaset teorisinden kesinlikle bahsedilmediği çok açık bir şekilde bilindiği halde, Müslüman entelektüeller XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir "İslâm devleti" modeli tasavvur etmeye başladılar. Böyle bir eğilim içine girilmesinin sebebi, aslında Batı sömürgeciliğinin işgaline uğrayan ülke entelektüellerinin bu modeli bu hegemonyadan kurtuluşun yegâne yolu olarak görmeleriydi. 1930'lu ve 40'lı yıllarda Pakistan'daki Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî hareketini, yine yaklaşık aynı yıllarda Mısır'daki Hasan el-Bennâ'nın başlattığı *İhvânü'l-Müslimîn* (Müslüman Kardeşler) akımını yaratan temel faktör, Batı emperyalizmine ve onun bir âleti olarak gördükleri, Batılılaşmacı mahallî hükümetlere duyulan tepkinin bir ürünü olarak gördüğümüz bu inanış idi. Daha yeni bir olgu olarak şah rejimine karşı 1979'da gerçekleştirilen İran İhtilâli ve bugünkü Afganistan'da bütün fanatizmiyle süren Tâliban hareketi, hep bu bozuk siyasal ve sosyoekonomik şartların doğurduğu radikal İslâmî hareketler olarak birer siyasal ideoloji kimliğiyle gündeme geldiler.

Türkiye de bu genel görüntünün dışında değildi. Burada kendi gelenek ve tarihinden kopuk bir şekilde 1970'ler sonrasında gelişmeye başlayan ve 1980-1990 arasında iyice ivme kazanan *İslâmî hareket*, anakronik bir biçimde, Türkiye tarihinin dışındaki bu siyasal konjonktürün etkisiyle oluştu ve kendini sözü edilen hareketlerin fikir ürünleriyle besledi. İran'ın bugün, ihtilalle birlikte iyice siyasallaşmış Şii ideolojiyi İslâm hüviyeti ile gerek Ortadoğuya gerekse Sovyet

Rusya'nın dağılımıyla, Rus siyasal boyunduruğundan ve ateizmden yeni kurtularak bağımsızlığına kavuşan Asya Türki cumhuriyetlerine ihraç etme gayretinde olduğu bilinmeyen bir olay değildir. Türkiye de buna karşılık, buralara yumuşak ve dolaylı yollardan kendi Kemalist laiklik modelini telkine uğraşıyor.

İşte İslâm dünyasındaki bu siyasal İslâm akımlarının hepsinin hedefi, özelde biribirinden biraz değişik modeller olmakla birlikte, esas itibariyle, gerçek esprisini ve tarihsel şartlarını doğru ve iyi anlamadıkları "Asr–ı saâdet" devrindeki "İslâm devleti"ni ihyâ etmektir. Oysa bugün de İslâm'ın münhasıran dayatmacı bir siyasal ideoloji, bir devlet, bir rejim modeli olarak anlaşılmak istenmesinin ve uygulanmasının Pakistan, Mısır ve özellikle İran ve Afganistan'daki Müslüman toplumları getirdiği nokta, tartışılamayacak kadar ortadadır. Ancak, İslâm dünyasının yaşadığı bu bunalımda en az "*İslâm'ın meselelerini ancak İslâm devleti çözer*" düşüncesiyle özetleyebileceğimiz radikal İslâmcılık eğilimlerinin payı kadar, belki daha da fazla bağımsızlıklarına kavuşan İslâm ülkelerinde, bağımsızlığın elde edilmesinden hemen sonra asker desteğiyle yönetime hâkim olan radikal laisizm ve Batılılaşmacı modernleşme yanlısı jakoben elit kesimlerin İslâm karşıtı tutumlarının payı bulunduğunu da kabul etmek gerekir. Bu, çok iyi analiz edilmesi, irdelenmesi ve hepsinden önemlisi, doğru teşhis konulması gereken bir olgudur.

İslâm ülkelerindeki radikal eğilimleri, bu olguyu analiz etmeden anlamaya ve açıklamaya çalışmak mümkün değildir. Her hâlükârda, İslâm'ı siyasal bir rejim olarak düşünmenin ve onu siyasal bir ideolojiye indirgemenin, dünyanın küreselleşmeye doğru hızla itildiği zamanımızda, İslâm'ın doğru anlaşılmasına büyük ölçüde engel teşkil ettiği her gün pek çok örnekleriyle görülüyor. Samuel Huntington'un Türkiye'de üzerinde çok tartışılan tezi, böyle bir görüntüden kay-

naklanıyor. Ayrıca siyaset gibi, tabiatı icabı çok değişken bir olgunun, bir tek model içine sığdırılmasının mümkün bulunmadığına bütün bir insanlık tarihi başta olmak üzere İslâm'ın bizzat kendi tarihi şahit olduğuna göre, onu böyle dar kalıplara sokmanın yanlışlığı daha da iyi beliriyor.

2) En az bunun kadar önemli ve İslâm'ın çağdaş dünyada yerini alabilmesi, ona her alanda müspet katkılarda bulunabilmesi bakımından hayatî değerde ikinci problem, İslâm bilimlerinin ve düşüncesinin yeniden üretilmesi meselesidir. Bugün İslâm dünyasının geleceği açısından Müslüman entelektüellerin ve bilim adamlarının önünde duran en büyük problem de kanaatimizce budur. Oysa bugün görünen manzara, bu açıdan Müslüman toplumların İslâm ortaçağından bu yana pek fazla adım atmadıklarını gösteriyor. "İslâm'ın kılıcı" olduğunda hiç kimsenin şüphesi bulunmayan Osmanlı İmparatorluğu'nun bile, "İslâm'ın beyni" olma konumuna gelebildiğini söyleyebilmek hiç de o kadar kolay değildir. Çünkü XVI. yüzyıl dünyasının süper gücü olan bu imparatorlukta, bilimsel seviye, bilimsel düşünce ve zihniyet neredeyse, üç asır evvel ortadan kalkmış Abbâsî döneminin bıraktığı yerde duruyordu denilebilir; nitekim öylece de kalmıştır. Bunu görebilmek için Osmanlı döneminin en çok kullanılan bilimsel referanslarına sadece bir göz atmak yeterli olacaktır. O zaman, bu muhteşem imparatorluğun en ihtişamlı çağı olarak bilinen XVI. yüzyılda bile en gözde bilimsel referansların, Osmanlı uleması tarafından yeni telif edilmiş orijinal eserler değil, XI.-XIV. ve kısmen XV. asrın Arap uleması tarafından yazılmış eserler olduğu kolaylıkla görülecektir.

Bugünün İslâm dünyası İslâmî düşünce ve bilimsel seviye olarak çok fazla ileride değildir. Bazı İslâm ülkelerinde mevcut bilimsel arayışların, henüz ciddi sonuçlar ortaya koyabildiği söylenemez. Ortaçağlarda Endülüs, Mısır, Irak

ve Maveraünnehir'deki bilimsel üretinin, yüksek düşünce düzeyinin bir benzerini bugün görebilmek mümkün müdür? Bugün Sovyet Rusya'nın hegemonyasından yeni kurtulmuş olan Orta Asya Türkî halklarında acaba ortaçağların İslâmî bilim ve düşünce merkezleri olan ve bugün kendi topraklarında bulunan Buhara, Semerkand, Hârezm, Belh, Tirmiz, Merv ve Rey'in o parlak günlerinden neler kalmıştır? Bu şehirler günün birinde İslâmî bilimlerin yeniden üretilmesi sürecinde yine eski parlak günlerini hatırlatacak yeni bir performans ortaya koyabilecekler mi?

Bugünün Müslümanları geneli itibariyle, tüketmekte sakınca görmedikleri Batı teknolojisinin ürünlerini kullanmanın, Batılılar gibi giyinmenin, Batılılar gibi eğlenmenin, tatile çıkmanın yarattığı aldatıcı bir çağdaşlık zihniyetinin güdümünde, modernitenin önlerine yığdığı problemleri, hâlâ bu ortaçağ İslâm bilimlerinin eserlerine, münhasıran iki İslâmî disiplinine sığınmak suretiyle çözmeye çaba gösteriyorlar. Bu iki gözde disiplinin biri, henüz on birinci yüzyılda geldiği seviyeyi geçememiş ve o zamandan beri kendini tekrar etmekte olup, bir zamanlar dünyanın en iyi organize olmuş devlet ve toplumlarından birini üretmiş olan dinamizmini çoktan kaybetmiş *fıkıh*'tır. XIX. yüzyılda Ahmed Cevdet Paşa gibi bir hukuk dehâsının bütün çabalarına rağmen, toplumsal, hukukî ve siyasi bütün fonksiyon ve kurumlarından soyutlanmış, yalnızca ibadet, şahıs ve aile hukukuyla ilgili muamelat konularına indirgenmiş olan *fıkıh*, zaten zayıf olduğu kamu hukuku alanındaki gelişmesini tamamlayacak yerde, özellikle ibadet alanında çok fazla teferruata dalmış, Müslümanlığı muhafaza altına almış ve hakkını vermiş olma vehminin yarattığı sahte bir rehavet hissi doğurduğu için hemen bütün İslâm âleminde en gözde bir konumdadır. İkinci disiplin ise, artık yüksek düşünce ve yüksek mistik tecrübe boyutunu çoktan kaybetmiş,

basit ve ruhsuz riyazî egzersizlerin ve estetik zevki, ruhu kalmamış âyinlerin basitliğine düşürülmüş bir "sözde tasavvuf"tur. Bu iki disiplin, dayatan modernizmden kaçış için bugünün sıradan Müslümanlarına çok uygun bir sığınak oluşturmakta ve kanaatimizce onların zihinlerinin ve gözlerinin geleceğe yönelmesini engellediği gibi, geçmişe özendirmekten başka da bir işe yaramamaktadır.

Oysa bugün tarih artık, ekonomik ve toplumsal gelişmelerini en kısa zamanda tamamlayıp dünya ölçüsünde günümüzün bilimsel, teknolojik ve kültürel seviyesine mutlaka erişilmek gibi "olmazsa olmaz" bir zorunluluğun ötesinde, bunların ışığında İslâmî bilimleri yeniden üretmeyi yerine getirilmesi gereken âcil bir görev olarak Müslümanların önüne getirip bırakmıştır. Fıkhın, tefsîrin, kelâmın, hattâ hadîsin, gerek metodoloji, gerekse muhtevâ olarak köklü bir revizyondan geçirilmesi, güncelleştirilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Artık bu bilim dalları, ortaçağlardan miras kalan birtakım tortularından arındırılıp, modern bilimlerin -özellikle de sosyal bilimlerin ve münhasıran sosyal tarih araştırmalarının sunduğu verilerden yararlanarak kendilerini aktüel hale getirmek ve yenilemek mecburiyetindedirler. Eğer Müslümanlar, bugün kendilerini günümüz dünyasında söz sahibi ve saygın bir mevkide görmek istiyorlarsa, bir yandan dünya bilimine katkıda bulunma zorunda oldukları gibi, bir yandan da kanaatimizce İslâm'ı da ortaçağlardan bugüne ve geleceğe taşımanın anayollarından biri olarak bu yola girmek zorunda görünüyorlar. Bu noktada merhum Fazlur Rahman'ın analizlerinin ne kadar isabetli olduğu bir kere daha ortaya çıkıyor.

3) Belki bu iki problemin de temelinde yatan bir üçüncü problem, bugünün Müslümanlarının, yine kendilerinin imal ettikleri yanlış ve deforme bir "tarih bilinci"ne ve algılayışına saplanıp kalmış olmaları, dolayısıyla İslâm'ı algılamada bu

deforme tarih bilincinin ve algılamasının etkisiyle büyük yanlışlar yapmalarıdır. Bu yanlışların en büyüğü ve Müslümanların çağlarını doğru algılayıp yaşamalarının önündeki en tehlikeli engel, İslâm'ın ayrı, Müslüman toplumların yaşadıkları tarihin ve o tarihin içinde yarattıkları kültürün ayrı olduğu gerçeğini unutarak, o tarihi ve kültürü analiz edip kavramaya çalışacak yerde, onunla hiç ilgisi bulunmayan ve geniş ölçüde menkabeye dayalı bir deforme tarih üreterek onu İslâm'la özdeşleştirmeleridir. Bu, sebepsiz yere meydana çıkmış bir olgu olmayıp, yukarıda sözü edilen Batı emperyalizmine ve kendi ülkelerindeki siyasal güçlerin ve onlarla işbirliği içindeki Batıcı entelektüellerinin –"redd-i miras" diye özetlenen– geleneksel değerlere düşmanlık şeklindeki tavırlarına gösterilen bir tepkinin sonucu olup, bir çeşit "sığınak" olarak, modernleşmeden kaçışla çok yakından bağlantılıdır.

Bu yanlış tarih algılayışının ve onun yarattığı deforme tarih bilincinin oluşumu, her ne kadar bugünü itibariyle yukarıda açıklanmaya çalışılan durumla ilgili olarak yeniden güçlenmiş olmakla birlikte, aslında yeni değildir. Bugün çok iyi gözlemlemek ve anlamak zorunda olduğumuz bu süreç, esas itibariyle daha Emevî hilâfetiyle birlikte başlamış, Abbasî hilâfeti zamanında gelişmiş ve XIX. yüzyıla kadar sürüp gelmiştir. Dolayısıyla başedemedikleri problemlerle karşılaştıklarında Müslüman toplumlar tarafından takınılan konjonktürel bir tavırdır denebilir. XIX. yüzyılda Batı emperyalizminin doğurduğu hınç, bu deforme bilinci yeniden güçlendirdiği gibi, iyice tepkiselleşip büsbütün bozularak günümüze kadar gelmesine yol açmıştır. Öyle ki günümüz Müslümanları, insanlığın XXI. yüzyılın eşiğine dayandığı şu yıllarda, asırlardır kendi ürettikleri bu deforme tarih bilincinin etkisi altında hâlâ efsaneleri tarih zannediyorlar. Yukarıda sözünü ettiğimiz siyasal İslâm akımlarının bir ayağı da buraya dayanır.

Kanaatimizce böyle deforme bir tarih bilinci ve algılayışıyla yola çıkan, Peygamber döneminden uzaklaştıkça, o devri ve ondan sonraki devirleri sırayla "asr-ı saâdet", "altın devir", "altınçağ" (*Goden Age, Âge d'Or*) imajıyla giderek kutsallaştırmak suretiyle sürekli kendileriyle beraber taşıyan Müslüman toplumlar, zamanla bu imajı kendi millî tarihlerine uyarlamaya başladılar. Meselâ XX. yüzyıl Türkiye'sindeki Türklerin kimi için "altınçağ", Oğuz Kağan, Attila, yahut Bilge Kağan devrini, veya kısaca İslâm öncesi çağları, kimileri için Osmanlı dönemini, kimi için de Atatürk'ün yaşadığı yılları ifade ediyor. Bu özlemi çekenler içinden, zaman zaman o dönemlere geri dönüşün yollarını arıyanlar çıkıyor.

Evet, İslâm toplumlarının tarihsel bilinçleri, daha Peygamber'in vefatından yarım asır geçmeden, Emevî ve ondan sonra da Abbasî döneminin siyasal ve toplumsal çalkantılarının etkisiyle bozulmaya, Peygamber'in yaşadığı dönemi büyük bir özlemle anmaya başlayarak yavaş yavaş efsane tülleriyle sarmaya yöneldiler. Bu özlemin etkisiyle hayallerinde âdetâ cennetin yaşandığı bir altın devir yaratarak adına "Asr-ı saâdet" dediler. O devirden uzaklaşıldığı ölçüde onu kendilerinin yarattıkları efsânelerin, menkabelerin içine sarıp sarmaladılar. Peygamber'in ve *sahabe* denilen yakın arkadaşlarının da eninde sonunda birer insan olduklarını, özellikle de sahabenin, diğer insanlar gibi hatâ yapabileceklerini, birtakım beşerî zaaflarının esiri olabileceklerini, siyasal ihtiras, kişisel kin ve düşmanlık duygusu taşıyabileceklerini, hareketlerinin bu beşerî güdülerle yönlenebileceğini hesaba katmadan onları kutsallaştırdılar. Meselâ Dört Halife'nin kendi dönemlerindeki siyasal tavır alışlarının, birtakım idarî ve toplumsal tasarruflarının, o zaman ve zeminlerin gereklerine göre alınmış inisiyatifler olduğu hesaba katılmadı. Bunlara dinsellik, dolayısıyla

kutsallık izafe edildi. Bunun sonucu, hilâfet kurumunun kutsallaştırılması oldu.

Hilâfet kurumu, Hicaz olarak tanınan, tarihinde hiçbir mutlakiyet rejimi tanımamış, göçebe ve yarı-yerleşik halkların serâzâd yaşadığı Orta Arabistan'da, kendi tarihsel tecrübeleri çerçevesinde, siyasal gelenek haline getirdikleri seçime dayalı ve bir şûrâ eşliğinde çalışan kabile şeyhliği kurumunun, Peygamber'in vefatından sonra otomatik olarak devreye girmesi sonucu oluşan bir yönetim biçimi olduğu, zamanla tamamiyle unutuldu. Böylece ilk halifelerin Peygamber'e yakın şahsiyetlerinin de etkisiyle, tamamiyle kutsallaştırılarak dinsel bir niteliğe büründürüldü. Emevî ve Abbasî hilâfetlerinin siyasal zihniyet ve yönetim biçimleri, çeşitli devlet kurumlarının oluşumu, büyük ölçüde Bizans ve Sâsanî imparatorluklarının yapısal etkilerini taşıdığı, bunun gibi, İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerindeki Müslüman devletlerin yönetim biçimlerinin de benzeri şekilde bölgesel etkileri özümsediği ve kılasik İslâm siyasetbilimcilerinin kitaplarında ileri sürdükleri görüşlerin, bu siyasal birikimin İslâm şemsiyesi altında teorileştirilmiş biçimleri olduğu unutuldu. Bunlara İslâmîlik kisvesi giydirildi. Bu suretle zamanla, fethedilen komşu ülkelerde yürürlükte olup İslâm'a tamamiyle yabancı olan babadan oğula geçen hükümdarlık kurumu, *saltanat* adıyla hilâfetle bu süreç içinde özdeşleşti, kutsallaştı. O derece kutsallaştı ki, sultan, "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak Peygamber'e izâfe edilen hadislere konu oldu. Gazzâlî ve Nasîrruddîn-i Tûsî gibi ulema, Tursun Beğ gibi yüksek bürokratlar bu teoriyi İslâmîleştiren kitaplar yazdılar, veya kitaplarına bölümler koydular. İçinde Osmanlıların da bulunduğu Müslüman devletleri yöneten hânedanlar, kendi köklerini ilâhî iradeye bağladılar ve onun tarafından kutsandıklarına inandılar.

Bu siyasal kutsallık ve eleştirilemezlik katmanıyla para-

lel olarak zamanla mezhebî kutsallık ve eleştirilemezlik katmanları ortaya çıktı. Bunların en dikkat çekicilerinden ve kanaatimize göre Müslümanları mezhep duvarlarının içine hapsederek İslâm kamuoyunda "içtihat kapısının kapanması" olarak bilinen, itikadi ve fıkhi mezheplerin kutsallığı ve aşılamazlığı önyargısıdır. Bu mezheplerin imamlarının ve onların yakınlarının, kendi devirlerinin icaplarına uyarak ortaya koydukları içtihatların, o devir ve muhitlerin siyasal, toplumsal ve ekonomik şartlarının gerektirdiği hüküm ve içtihatlar olduğu, hattâ bu imamların bizzat kendilerinin, değişen şartlara göre kendi içtihatlarını zamanla bizzat kendilerinin değiştirdiği hatırlanmaz oldu. Onların içtihatları, kendilerinden sonra gelenlerce kutsallık fanusu içine alınarak dokunulamazlık ve değiştirilemezlik kazandırıldı. Bunu çoğu zaman da siyasi iktidarlar kendi çıkarlarını koruma yolunda mükemmelen kullandılar. Bunun anlamı, çağların değişmesine, siyasal ve toplumsal şartların farklılaşmasına rağmen, İslâm toplumlarının kendilerinden önce yaşanmış çağların şartlarıyla sınırlandırılması demek oluyordu. Bu açmazı aşmak isteyenler, "mezhepsizlik, zındıklık, mülhidlik" damgasıyla damgalandılar. Bu yetmediği gibi, siyasal otoriteler tarafından hapislere atıldılar, işkencelerle öldürüldüler.

İslâm toplumları yüzyıllarını böylece hep aynı çağa göbek bağlarıyla bağlı olarak geçirdiler. Yeniçağla birlikte başlayan Batı toplumlarındaki siyasal, toplumsal ve ekonomik değişmeler, bilimsel ve teknolojik gelişmeler karşısında bu değişmezlik duvarlarının arkasına kendilerini hapseden Müslüman toplumlar, onlardan habersiz kaldılar. Bu değişimin etkilerini haliyle diğer İslâm toplumlarından daha önce ve daha çarpıcı biçimlerde hissetmesi gereken Osmanlılar, olup bitenleri uzunca bir zamandır ciddiye almadan yaşadılar. Ciddiye almaya başladıklarında ise, mahiye-

tini anlayamadılar ve bu yüzden korku ve endişe duymaya, çare aramaya başladılar. XVIII. yüzyıl sonlarına kadar çözümü Kanunî Sultan Süleyman döneminin nizamına (*Kanûn-ı Kadîm*) geri dönmekte buldular. XIX. yüzyılın ortalarına doğru ise, Batı'yı taklit etmenin çıkar yol olduğunu sanmaya ve bu yolda fikirler üretmeye başladılar. O dönem aydın bürokratlarının bu tutumları, değişen dünya şartlarını göz ardı eden ve asırlardır kendi düzeninin kutsal değişmezliğine, "ebed-müddet"liğine inanan Osmanlı Devletini dağılmaktan kurtaramadı.

İşte kanaatimizce, *İslâm'ın doğuşundan bu yana geçen asırlarda yaşanan siyasal ve toplumsal krizlerin etkisi altında üst üste yığılarak gelen bir birikimin ürünü olarak oluşan yanlış tarih algılayışı, İslâm dünyasının bin dörtyüz küsur yıllık geçmiş çizgisindeki en büyük ve yarattığı toplumsal bilinç karışıklığı sebebiyle, İslâm toplumlarının gelişim çizgilerindeki en önemli tarihsel kırılmadır.* Biz bu yanlış ve sapmış tarih algılayışını, İslâm toplumlarının zihniyet dünyalarının oluşumundan, başta bizzat Kur'an ve Sünnet olmak üzere, İslâm'ı algılayış ve yorumlayışlarına, İslâmî bilimlerin ve İslâm düşüncesinin yeniden üretilememesinden, toplumsal ve siyasal bilincin deformasyonuna kadar çok derinden ve güçlü bir şekilde etkileyen en temel menfî faktör olarak görüyoruz.

Bizim kanaatimizce, İslâm'ı bugün kimilerine yalnızca vicdanda kalıp dışarıya yansımayan pasif bir inanç, kimilerine yalnız ibadetlerle sınırlı bir kült, bir ferdî ahlâk, kimilerine de bunlara ilâveten siyasal bir rejim, siyasal bir ideoloji, bir devlet modeli olarak algılatan sebeplerin başında, mevcut bu sakat ve yanlış tarih perspektifi gelir. İslâmî düşünce ve bilimi ortaçağlarda bırakan, gelişmelerini engelleyen, İslâm toplumlarını oraya hapsederek kendi çağlarında yaşamalarına mani olan, bugünkü küreselleşme akımları içinde nerede duracaklarını bilemez hale getiren, bilinçlerini kar-

makarışık eden, bizce sağlıklı bir *tarih perspektif*inden yoksunluktur. Bugün İslâm'ın içinde bulunduğu açmazların temelinde, İslâm'ı, kültürünü ve tarihini sağlıklı algılama yoksunluğu yatmakta, bunun sonucu olarak, uzun zamandır anakronik ve deforme bir İslâm anlayışı İslâm dünyasında hükmünü yürütüp götürmektedir.

Bizce, İslâm'ın ve İslâm toplumlarının, çakılıp kaldıkları ortaçağlardan bugüne ve geleceğe taşınması problemini tek başına çözmesi mümkün olmayan, ama çözüm yollarının üretilmesine büyük ölçüde katkı yapacak, yeni bir dinamizm yaratacak, İslâm'a ve İslâm'ın geçmişine sağlıklı bir bakış sağlayacak olan sağlam bir *tarihsel perspektif*'tir.

Nedir *tarihsel perspektif* ? Burada bu terimle, "*İslâm mesajının Peygamber tarafından insanlığa ulaştırıldığı dönem ile günümüz Müslümanlığı arasında uzanan bin dörtyüz küsur yıllık tarih koridorunu geçerek Peygamber dönemine ulaşıp o dönemin siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel şartları içerisinde bu mesajın ne anlama geldiğini gösterecek ve oradan tekrar yola çıkarak bu mesajın bugün ve gelecekte ne ifade edebileceğini anlamamıza yardımcı olacak bir bilimsel ve dolayısıyla zihinsel işlem*"i kastediyoruz. Hiç şüphesiz sıradan Müslüman halkın değil, Müslüman bilim ve düşünce adamlarının uygulamaya koymak zorunda oldukları bu işlem, aynı zamanda Fazlur Rahman'ın kitabında ısrarla anlatmaya çalıştığı şeydir. Bu çetin zihinsel işlemin gerçekleştirilmesinde, –başka disiplinler de olmakla beraber– temelde yardımcı olacak iki ana disiplin, tarih ve sosyolojidir. Bu iki disiplin Müslümanların, sözünü ettiğimiz bu uzun tarih koridorunu, adım adım teşhis ve tahlil etmek suretiyle, islâmî mesajın bugüne hangi sosyopolitik, sosyopsikolojik, sosyoekonomik ve sosyokültürel şartların süzgecinden geçerek hangi kanallarla ve nasıl ulaştığını, bu bindörtyüz küsur yıl içerisinde yine hangi şartların etkisiyle ne gibi algıla-

ma ve yorumlama değişikliklerine veya deformasyonlarına mâruz kaldığını görmelerini sağlayacaktır. Müslüman bilim ve düşünce adamları, İslâm'ın geçmişiyle bugünü arasında, uzun bir zaman, çile ve emek isteyen bu iletişimi kuracaklar ve İslâm'ı ve İslâm toplumlarını ortaçağlardan bugüne ve geleceğe taşıyacak yolları keşfedeceklerdir. Çünkü böylece bin dörtyüz yılın araya çektiği efsâne tüllerinden, İslâm toplumlarının zihinlerinde yarattığı mitolojik bulaşıklardan arınmış olacak olan *Kur'an* ve *Sünnet*, içine konulduğu takdis fanusundan çıkarılıp Müslümanların doğru algılayışlarına sunulabilecektir. Müslümanların bunu bir ütopya olarak görmemeleri gerekir. Çünkü bu, eğer bugünün ve geleceğin dünyasında kendilerine bir yer edinmek ve gerçekten mutlu bir insanlığın oluşmasına katkıda bulunmak istiyorlarsa, İslâm'ın evrensel mesajını gerçekten geleceğe yansıtmak arzusunu gösteriyorlarsa, bugünün Müslümanlarının mutlaka, ama mutlaka aşmaları gereken çetin bir yol olarak önlerinde uzanıyor.

DİZİN



Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye'nin tarihinde ve bugününde İslâmiyet kültürü ve anlayışı hakkında otorite kabul edilen bir bilim adamı. Ocak bu kitaptaki makalelerinde de "Türk Müslümanlığı", "Ortodoks İslâm", "Heterodoks İslâm", "Halk İslâmı", "Radikal/Fundamentalist İslâm" gibi çok tartışılan ama içeriği afaki biçimde doldurulan –ya da hiç doldurulmayan– kavramlara açıklık getiriyor. Bunun için, din ve dinî düşünüş pratiğinin tarihsel boyutunu, kültürel etki boyutunu ve aktüel boyutunu ayırdederek tahlil ediyor. Tarihsel süreç içinde Türklerin İslâm yorumunu "Halk İslâmı", "Kitabî İslâm", "Tekke İslâmı", "Devlet İslâmı" başlıkları altında inceleyen Ocak, bu İslâmiyet biçimleri arasındaki etkileşime, özellikle de Halk İslâmı'nın kitabî-kuramsal bir İslâmiyet'e dönüşüm eğilimine dikkat çekiyor. Cumhuriyet döneminde İslâmiyet'in aldığı biçimlere ve devletin din politikasına ilişkin makalelerde, bu tarihsel birikimin bugüne yansıması (yani "tarihsel bugün"ü) ele alınıyor; zira bu ülkedeki Müslümanlık/İslâmiyet çeşitleri arasında "Kemalist Müslümanlık" da var. Elbette Alevilik ve heterodoks ya da "sapkın" sayılan İslâmiyet yorumları da bu kitabın kapsamı içerisinde.



